

Université de Montréal

Les limites de l'*homo æconomicus* par l'analyse du Black
Friday : puissance, dépense et rituel de masse

par Jessyka Baril

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maîtrise es arts
en philosophie
option Philosophie au collégial

Janvier 2018

© Jessyka Baril, 2018

Résumé

Ce mémoire a pour objectif de saisir le Black Friday dans son fondement afin de déterminer s'il sert une fonction sociale. Deux sous-questions orienteront notre recherche. D'abord : *Que nous apprend le Black Friday à propos de la nature humaine ?* Ensuite : *Comment expliquer son institution dans la culture américaine ?*

À partir de l'anthropologie de Thomas Hobbes, le Black Friday sera d'abord compris d'après une conception utilitaire de la nature humaine et des rapports sociaux où l'humanité est entendue en termes d'*homo æconomicus*. Confrontés aux limites de cette lecture, nous envisagerons l'*hypothèse de l'échange symbolique*. En recourant aux études de Marcel Mauss sur le don, nous aurons l'occasion de concevoir l'expérience humaine à partir de ses rapports symboliques au monde. Le Black Friday pourra alors se penser comme un moment de dépense ritualisé où le don tisse le lien entre les personnes et maintient les hiérarchies sociales.

Il faudra toutefois compléter cet examen par une juste saisie du contexte qui connaît cette ritualisation. Jean Baudrillard nous permettra de comprendre les spécificités de la société de consommation pensée sous le modèle d'un système religieux. Confrontés aux limites de cette seconde hypothèse, nous accepterons que le rituel puisse être détourné dans son essence, ce qui autorisera une posture critique face au Black Friday.

Mots-clés : Black Friday, rationalité instrumentale, individualisme, rivalité, puissance, rituel, don, dépense, symbolisme, consommation.

Abstract

The aim of this research is to understand the Black Friday's foundation as a means to determine if it serves a social function. Two subquestions will orient our research. First of all: *What does the Black Friday teach us about human nature?* Then: *How to explain its establishment in the American culture?*

From Thomas Hobbes's anthropology, the Black Friday will at first be looked at from an utilitarian conception of human nature and social relations. Humanity will hence be considered in terms of *homo æconomicus*. The economical analysis will be rapidly confronted to limitations and will then be contested by the *symbolic exchange hypothesis*. By examining Marcel Mauss's studies on the gift, we will consider human experience from these symbolic rapports to the world. It could therefore be speculated that the Black Friday is a social ritual where the gift maintains human bonds as well as social hierarchy.

Our examination will be completed by an accurate comprehension of the context that allows the emergence of this ritual. Jean Baudrillard will grant the understanding of consumer society's specificities and how this context is thought of as a religious system. Confronted to the limits of this interpretation, we will accept that the ritual's essence could be distorted. This view will authorize a critical attitude pertaining to the Black Friday.

Keywords: Black Friday, instrumental rationality, individualism, competition, power, ritual, gift, expenditure, symbolism, consumption.

Table des matières

Résumé.....	1
Abstract.....	2
Table des matières.....	3
Remerciements.....	6
Introduction.....	7
I L' <i>homo æconomicus</i>	16
1.1 Point de départ : l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon.....	17
1.1.1 Justifications préliminaires	17
1.1.2 La place centrale de l'action individuelle	18
1.1.3 L'individu rationnel, faillible & socialement situé.....	18
1.1.4 Action, rationalité & compréhension des phénomènes sociaux	20
1.1.5 Un accident, le Black Friday ?.....	22
1.1.6 L' <i>homo æconomicus</i>	22
1.1.7 Passage à la prochaine section	23
1.2 L'état de nature hobbesien : lieu d'une réflexion anthropologique	23
1.2.1 Le projet hobbesien : contexte et objectifs	23
1.2.2 Anthropologie d'un désir angoissé	25
1.2.3 L'humanité à l'état de nature	32
1.3 L'hypothèse de l' <i>homo æconomicus</i> et ses limites.....	42
II L' <i>échange symbolique</i>	45
2.1 Le social comme entité distincte.....	46
2.1.1 Gustave Le Bon sur la masse : un évolutionnisme qui perdure.....	46
2.1.2 Le fait social d'Émile Durkheim.....	50
2.2 Marcel Mauss : le don, <i>fait social total</i>	54
2.2.1 Remarques préliminaires	54
2.2.2 L'héritage durkheimien & son dépassement.....	55
2.2.3 Le don, emblème du <i>fait social total</i>	61

2.2.4 Reconnaissance et établissement des statuts : don, rituel & société de consommation	76
III La fin du symbolisme.....	85
3.1 Remarques préliminaires	85
3.1.1 Baudrillard, philosophe critique.....	87
3.2 L'ère du signe	90
3.2.1 Du symbole au signe.....	90
3.2.2 Dépense, gaspillage et angoisse.....	102
3.3 La société de consommation : un système <i>religieux</i> ?	106
3.3.1 Rapprochements entre les deux ordres	106
3.3.2 Limite : l'isolement des individus indifférenciés.....	107
3.4 Concession : détournement du rituel.....	110
Conclusion	114
Bibliographie.....	cxviii

À mes parents, qui n'ont jamais refusé un «pourquoi ?»

Remerciements

Je tiens d'abord à remercier mon directeur de recherche Marc-Antoine Dilhac pour ses suggestions de lecture et ses précieux conseils, lesquels m'ont permis de conjuguer exploration, autonomie et rigueur. Dès le début et jusqu'aux derniers moments, son enthousiasme et sa confiance ont été porteurs d'encouragements dans la réalisation de ce projet.

Je souhaite également exprimer ma reconnaissance pour les enseignements inattendus du professeur Christian Saint-Germain qui ont grandement influencé les avenues explorées dans ce mémoire.

Je remercie ma chère amie Auréliane pour les discussions inspirantes, les cafés au lait et les précisions théoriques en anthropologie (sans oublier sa maîtrise étonnante des subtilités de Microsoft Word).

Enfin, un merci spécial à mes proches. Parce que tout est plus agréable avec vous.

Introduction

Scénario prototypique

États-Unis d'Amérique. Le vendredi suivant le *Thanksgiving*. On prépare déjà les achats que l'on donnera généreusement à ses proches pour Noël.¹ Sinon, on espère simplement mettre la main sur ces aubaines quasi dérisoires dont on parle tant depuis quelques semaines.

5:00 Am. On attend en file devant les portes d'une chaîne de magasin à grande surface. Elle promet de combler tous nos espoirs matinaux. Le temps est froid. Il n'a toutefois pas empêché de s'y inviter ces quelques centaines de personnes. L'excitation est palpable. On sourit, fébrile, refroidi.

9:00 Am. Un commis ouvre les portes. La foule se perd dans l'ancre du magasin, on se bouscule, on trébuche. Les espoirs promis seront bientôt atteints. Pour eux, la foule s'abandonne dans la frénésie de l'achat. On convoite l'objet dans le regard de l'Autre. L'Autre, c'est le publicitaire qui se charge de nous rappeler son importance. L'Autre, c'est aussi celui qui s'est joint comme nous à cette ferveur mimétique.²

Dans la masse, le consommateur en oublie les normes sociales qui régissent habituellement son comportement public. Il entre en relation de rivalité avec ses pairs. La convoitise crée l'ennemi. Pour atteindre l'objet tant espéré, diverses stratégies s'offrent à lui, et ce sont ses rivaux qui, le plus souvent, les subissent. La violence, dont on est témoin à des niveaux variables, se trouve légitimisée. Le participant qui aura la chance d'atteindre le bien promis se distinguera de la masse. Il sort, euphorique. L'objet en fait l' élu.

Lecture intuitive

Ce bref portrait du Black Friday peut conduire, chez ceux qui en témoignent, à l'indignation. On reproche à la société de consommation de pousser sa recherche de profits et d'économies trop loin : les individus en viennent à perdre la tête dans la masse, oubliant ainsi

¹Aux États-Unis, le Black Friday marque le commencement de la saison du magasinage des Fêtes, qui a lieu jusqu'au 24 décembre, soit la veille de Noël. Il se situe donc entre deux fêtes d'origines chrétiennes.

² Nous référons implicitement au concept de «mimétisme» tel que développé par René Girard. La lecture des ouvrages *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999) et *La violence et le sacré* (1972) a été une source d'inspiration significative pour ce mémoire, de même que leur présentation par le professeur Christian Saint-Germain lors du cours *Philosophie de la religion* donné à l'Université du Québec à Montréal en 2013.

les cadres sociaux qui permettent un vivre-ensemble pacifique. L'éclatement violent les guette. On est pourtant loin des périodes de crises sociales ou économiques qui, parce que la survie est en jeu, peuvent dégénérer dans l'affrontement. On en vient à se nuire pour mettre la main sur un gadget en solde. Cet esprit profane contaminerait, en quelques sortes, celui des Fêtes dont ce vendredi marque le commencement. Il est, pour ainsi dire, l'emblème du détournement marchand de Noël. Et pour certains, l'Amérique descend, le temps d'une journée, sur «l'échelle des civilisés». C'est ce que nous qualifierons de réflexe évolutionniste, lequel nous aborderons (et contesterons) au second chapitre.

Objectifs

Le Black Friday, dans ses manifestations actuelles, demeure un phénomène récent qui a été peu étudié en science sociales, et plus précisément en philosophie. Son déroulement conduit à plusieurs interprétations dans les diverses tribunes médiatiques, notamment les médias sociaux. Le Black Friday se dépeint alors comme un événement typiquement consumériste, conflictuel, voire rétrograde. Selon nous, il s'agit d'une lecture rapide qui demande à être examiner en profondeur, notamment parce que le réflexe évolutionniste dont il a été fait mention est lourd de conséquences.³ Notre phénomène est complexe. On l'accuse rapidement de n'être qu'économique, marchand. Pourtant, le simple fait qu'il soit ainsi placé dans le calendrier nous indique la possibilité qu'une part de religieux y participe. Il est un moment important de la culture américaine. Il prend les allures d'une fête qui se répète annuellement. Nous en venons ainsi à la question qui guidera notre analyse : *comment comprendre le Black Friday, son fondement et, s'il en sert une, sa fonction sociale ?* Pour y répondre, deux sous-questions orienteront nos recherches. Les théories philosophiques que nous aborderons devront donc y répondre pour en arriver à une saisie complète de notre phénomène. La première : *Quelle anthropologie est cohérente avec notre phénomène ?* À travers le Black Friday, notre cadre théorique devra donc nous informer sur la nature humaine et sur ses rapports sociaux, ce qui nous permettra de mieux saisir notre sujet de recherche. Et ensuite : *Comment expliquer que le*

³ Nous traiterons de ces conséquences au deuxième chapitre. Brièvement, parce que l'évolutionnisme admet une gradation des sociétés humaines, lesquelles vont du «primitif» au «civilisé», il entraîne et solidifie la discrimination à l'égard des peuples considérés comme «primitifs». En plus d'être confronté à des problèmes éthiques, nous verrons que, d'un point de vue théorique, cette conception est aussi problématique.

Black Friday soit devenu une tradition dans la société américaine ? À cette sous-question, nous devons proposer une réponse qui, en incluant le contexte qui permet et informe le Black Friday, explique son institution dans la culture des États-Unis.

Examen philosophique : deux hypothèses de travail

Nous développerons une première hypothèse qui servira à poser les bases philosophiques de la lecture intuitive qui a été introduite précédemment. L'*hypothèse de l'avantage personnel*, de type utilitaire, envisagera le phénomène comme un symptôme d'une humanité naturellement économique (c'est-à-dire intéressée, rationnelle et rivale). Elle sera ainsi cohérente avec le mode d'échange capitaliste qui paraît, à première vue, orchestrer la dynamique du Black Friday. À cet effet, nous trouverons un appui sur l'anthropologie hobbesienne telle que pensée dans la fiction de l'état de nature, à laquelle nous accorderons une importance majeure. Certainement, nous aborderons quelques éléments du contrat social, conséquence d'une telle anthropologie.⁴ Le Black Friday sera alors considéré telle une pâle image des dynamiques à l'œuvre dans l'état de nature : un événement typiquement violent où des acteurs intéressés et rationnels, placés dans un contexte de ressources limitées, entrent dans une relation de rivalité avec leurs semblables. La théorie hobbesienne s'actualisera en partie dans l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon, qui trouvera dans les existences individuelles l'explication de l'action collective. Comme c'était le cas chez Hobbes, l'individu rationnel constituera le point de départ pour expliquer les phénomènes sociaux. La rationalité, conçue comme un instrument, consiste en cette stratégie que l'on élabore pour atteindre ses fins. C'est en la retraçant que le chercheur peut espérer expliquer l'action et ses intentions. Et parce que l'action collective est une combinaison des actions individuelles, comprendre les secondes suffit à expliquer les premières. Évidemment, ce premier angle d'approche rejettera l'idée de fonction sociale. Le Black Friday serait plutôt le symptôme d'une dysfonction : peu importe le contexte, la nature humaine est troublée par la crainte de la mort et par les passions qui en découlent. Elle est naturellement

⁴ Il est à noter que, pour ce mémoire, nous nous sommes concentrés sur la lecture des deux premières parties de *Léviathan* (1651). Dans la première, «De l'Homme», Hobbes présente sa méthode ainsi que sa conception de la nature humaine selon ses différentes facultés, notamment la rationalité instrumentale qui sera un point central de notre analyse. C'est dans cette première partie que Hobbes développe sa fiction de l'état de nature, laquelle soutiendra son anthropologie. La deuxième partie, «De l'État», traitera surtout du mécanisme de contrôle politique qui découle logiquement de cette anthropologie philosophique. Certaines de ses conclusions de philosophie politique seront incluses au premier chapitre.

asociale : l'Autre est une constante menace. À partir du postulat hobbesien, l'humanité s'envisagera selon la conception de l'*homo œconomicus* : l'individu est isolé de ses semblables, desquels il se soucie bien peu. Il est intéressé : il convoite des objets ou des positions qui le rassurent. Il est calculateur : il soumet sa raison à la poursuite de ses propres fins. Elle est un instrument, point. Ainsi, le Black Friday se comprendra comme un phénomène calculé, comme la manifestation de la rationalité économique du détaillant avide de profit, du consommateur animé égoïstement par un désir irréfléchi de consommer à outrance. Ce consommateur suit un plan pourtant rationnel pour en arriver à sa fin : mettre la main sur l'article prisé, se distinguer de la foule par la victoire, affirmer sa puissance. Chez le détaillant comme chez le consommateur, la fin réside ainsi dans l'usage profane, utile. C'est pourquoi cette première hypothèse, celle de l'*avantage personnel* ou de l'*homo œconomicus*, sera qualifiée d'*utilitaire*.

Cette hypothèse, cohérente avec la lecture intuitive que nous avons abordée au moment de la problématisation, se heurtera à certaines limites. D'abord, en n'admettant que les existences individuelles dans son explication et en faisant du Black Friday une manifestation euphémistique de l'anthropologie imaginée dans l'état de nature, elle fait fi du contexte qui a permis l'institution du Black Friday. Pourtant, une telle réflexion paraît nécessaire, notamment parce que notre phénomène est intimement lié aux célébrations de la Nativité. Elle échoue donc à répondre à notre deuxième sous-question. Un autre problème résidera dans l'anthropologie à laquelle nous recourons pour comprendre le Black Friday. Le Black Friday revient au même moment à chaque année, il se situe entre l'Action de Grâce et Noël, il est un moment de *dépense* important qui semble contredire, à certains niveaux, la rationalité économique des acteurs. Les consommateurs qui y participent cherchent fort probablement à dénicher les présents qu'ils offriront aux êtres qui leur sont chers à l'occasion du 25 décembre. Encore une fois, le contexte festif, *religieux*, nous exige de questionner cette première hypothèse et de nous demander si une anthropologie de l'*homo œconomicus* est satisfaisante pour atteindre l'objectif ciblé. L'individu ne paraît alors pas aussi isolé qu'on le croit. Peut-être est-il naturellement *social* ? En d'autres termes, notre première sous-question ne peut, elle non plus, se contenter de cette première hypothèse. Il faudra donc chercher ailleurs.

Nous proposerons alors une seconde voie qui s'appuiera d'abord sur les écrits de Marcel Mauss sur le don, plus précisément sur le *potlatch*. Ce sera l'*hypothèse de l'échange symbolique*. Le Black Friday sera ainsi compris comme le théâtre d'une dynamique au fondement de toute

société : celle du don. L'œuvre de Mauss permettra de lire le Black Friday comme un rituel qui, par ses pratiques d'échange, sert une fonction sociale précise : entretenir le lien entre les personnes et renforcer les hiérarchies sociales. Avec la théorie maussienne, le rapport à l'objet s'imprègne alors de symbolisme. C'est parce que l'objet échangé est un symbole qu'il permet le lien social. Ainsi, la relation aux choses ne peut plus se définir simplement en termes d'utilité profane. Suite à un bref exposé de l'holisme d'Émile Durkheim, nous serons en mesure de saisir en quoi Mauss, par le don, résout les tensions entre l'individualisme méthodologique et l'holisme. En refusant d'accorder la primauté à l'individu autant qu'aux institutions, Mauss les réunit tous par le don. Il se réappropriera la notion de *fait social* héritée de son oncle Durkheim : le fait social, et l'homme de même, deviendront *totaux*. Ainsi, l'humanité ne pourra plus se réduire à son économie. Sa réalité est complexe : trop d'institutions sont en jeu. Ces dernières façonnent le sujet, mais cela ne l'empêche pas d'y participer. Le rapport à la culture sera ainsi conçu en termes de réciprocité entre l'individu et le social, ce que nous refusaient Boudon et Durkheim.

Nous verrons que la lecture maussienne s'appuiera elle aussi sur une conception particulière de la nature humaine⁵ : avec Hobbes, Mauss admettra les rapports naturellement agonistiques entre les individus. Cela implique que l'humanité doive se doter d'institutions pour pacifier ses rapports. Nous verrons toutefois que celles-ci sont loin du contrat social hobbesien : le don, tel que théorisé à partir du *potlatch*, constitue un affront de générosité qui ne répond pas aux exigences de la rationalité instrumentale. Le Black Friday pourra alors être envisagé comme un moment de dépense ritualisé au service du social, c'est-à-dire des institutions et des sujets. Il se manifeste dans la société de consommation en la dépassant. Et il n'a rien d'une régression : en lui ressurgit, dans son occurrence particulière, un système qui sous-tend l'humanité en entier. L'homme ne peut se passer du don.

⁵ Nous souhaitons avertir le lecteur aussitôt : les auteurs que nous étudions dans cette partie ont écrit au siècle précédent. Cela dit, héritiers du colonialisme, ils emploient certains termes qui peuvent s'avérer péjoratifs dans un contexte contemporain. Cependant, il serait inexact, mais surtout artificiel de changer ces termes. Ainsi, certains qualificatifs comme «primitif» ou «archaïque» (par opposition à «occidental», «industrialisé» ou «moderne») seront employés dans notre texte. Précisons dès le début qu'en aucun cas nous n'adhérons à une conception qui propose une hiérarchisation des différentes cultures humaines et que ces termes ne seraient pas employés si ce n'était pas en référence à ces théories que nous étudions.

Or, si le Black Friday peut être compris à partir du don, il faudra nous assurer d'une juste saisie des mécanismes qui en orchestrent la dynamique. Plus précisément, nous devons réfléchir aux mécanismes à l'œuvre dans les moments de dépense ritualisés – les *fêtes* – où le don est investi dans un contexte de rivalité et d'excès. Parce que la théorie maussienne sur le don s'est construite à partir d'observations ethnographiques du *potlatch*, ce rituel deviendra chez Mauss l'emblème de la prestation totale de type agonistique. De cette façon, nous défendons son intégration dans notre analyse en ce qu'elle nous permettra d'esquisser un portrait complexe et fidèle de la théorie de Marcel Mauss sur le don. Dit autrement, si nous voulons envisager l'*hypothèse de l'échange symbolique* (qui admet l'aspect ritualisé du Black Friday) et que nous admettons que le don puisse jouer un rôle important dans notre raisonnement, alors le *potlatch* doit faire l'objet de nos réflexions. Nous profitons toutefois de l'occasion pour préciser dès l'introduction que notre objectif ne constitue en aucun cas de faire du Black Friday un *potlatch*. La tentative inverse serait douteuse de même que réductrice. Nous verrons, au contraire, qu'une analogie entre le Black Friday et le *potlatch*, si elle est possible, n'échappe pas aux considérations théoriques examinées au troisième chapitre.

Ainsi, nous constaterons que cette seconde hypothèse pourra retenir certains éléments de l'anthropologie hobbesienne tout en remédiant à ses limites. Notre première sous-question trouvera alors une réponse satisfaisante. Mais si Mauss nous permet de concevoir le système qui soutient la vie sociale, sa théorie échouera toutefois à répondre entièrement à la seconde sous-question. En d'autres mots, nous arrivons, avec Mauss, à replacer l'homme, isolé par l'hypothèse de l'*homo œconomicus*, dans ses relations aux autres, dans le *social*. Toutefois, sa théorie ne nous informe pas sur les spécificités de la société de consommation, soit le système qui informe les manifestations particulières du don (dans notre cas le Black Friday). Et ce système semble s'articuler plutôt sur l'échange marchand, et non symbolique. Pour répondre à ces limites et assurer l'atteinte de notre objectif initial, nous devons puiser dans la pensée du philosophe critique Jean Baudrillard. C'est à ce moment du texte que l'impossibilité théorique d'une assimilation du Black Friday au *potlatch* deviendra une évidence.

Les thèses de Baudrillard⁶, qui s'appliquent spécifiquement à la société de consommation actuelle, viendront soutenir une lecture de celle-ci qui autorise un rapprochement avec les systèmes religieux. En insistant sur la *valeur symbolique* dont le bien de consommation est dénué, il propose que les individus de la société de consommation participent à une nouvelle ère : celle du *signe*. On se procure les objets en vertu du statut que ceux-ci confèrent. On tente de se différencier au sein d'un code qui refuse pourtant toute différence. Même si Baudrillard déplore la perte du symbolisme, dans la société de consommation s'imbrique une morale collective, partagée. Elle ordonne ainsi les significations dans la sphère sociale, elle assigne les sujets à un code prédéterminé. Ce faisant, elle force l'intégration au groupe. Elle devient un mécanisme de contrôle. Celui qui participe au Black Friday sait quoi acheter, ce code n'oublie jamais de lui rappeler. La publicité martèle insidieusement sa conscience jusque dans l'intimité. Et lorsqu'il pose la main sur ce bien convoité, il se distingue de la foule dans laquelle il se perdait quelques secondes plus tôt. Mais en se distinguant de la sorte, il se conforme à un ordre qui dissout le sujet en l'assimilant aux modèles déjà pensés pour lui.

Ainsi, Baudrillard nous permettra, dans notre compréhension de la société de consommation, de faire le pont entre son rôle de signe et sa fonction de contrôle social. En rejetant le rapport utilitaire aux objets et aux personnes, sa théorie nous permettra une lecture religieuse de ce système tout en admettant un détournement propre à ce contexte particulier. Contrairement aux systèmes religieux traditionnels, la société de consommation isole les sujets qui expérimentent le monde à travers ses objets. Avec Baudrillard, on a raison d'adopter une posture critique à l'égard du Black Friday. Bien que le don semble participer à sa ritualisation, force est de constater que ce phénomène est loin du don tel que mis à l'œuvre dans le *potlatch*. C'est grâce au cadre théorique que nous fournit la pensée de Baudrillard que nous pourrions confirmer l'incommensurabilité de ces deux rituels : du *potlatch*, vecteur d'un symbolisme complexe, et du Black Friday, moment de dépense ritualisé où l'objet profane est dénué du symbolisme nécessaire au don pour que ce dernier exerce pleinement sa fonction de tisserand du lien social.

⁶ Notre lecture de Jean Baudrillard s'est surtout concentrée sur son ouvrage *La société de consommation* (1970) puisque les thèses qui y sont présentées sont en lien avec notre sujet d'étude. Il faut toutefois mentionner l'intérêt d'autres ouvrages qui abordent des thèmes connexes, nous pensons notamment aux livres *L'Échange symbolique et la mort* (1976) et *Le Système des objets* (1968).

Position

L'hypothèse de l'échange symbolique, construite à partir de l'*Essai sur le don* de Mauss et complétée par un appel aux thèses de Baudrillard, est celle que nous retiendrons. Son pouvoir explicatif nous permettra d'envisager le phénomène dans un cadre généralement humain où le rituel dépasse l'économique, où le *fait social total* – le don – englobe l'individu sans le nier. Cela ne nous empêchera toutefois pas de replacer, avec Baudrillard, le Black Friday dans son contexte particulier, ce qui en permettra la critique. Ainsi, nous pourrons rejeter la première hypothèse fondée sur l'*homo œconomicus* et ses rapports utilitaires au monde. Le Black Friday sera, au contraire, un rituel institutionnalisé dans la société américaine, une *fête* qui s'inscrit dans une société de consommation qui porte elle-même certains caractères attribuables à un système religieux. En ce sens, il participe au ciment social, il sert une fonction. Hobbes l'écrivait déjà dans *Léviathan*, l'humanité, tiraillée par l'angoisse, doit s'aider d'institutions pour apaiser, non seulement les existences individuelles, mais les rapports sociaux qui les réunissent, ces rapports étant compris comme naturellement belliqueux. Ces institutions n'auront toutefois rien d'un contrat social rationnellement établi. C'est le don qui se manifeste momentanément dans la fête.

Structure du mémoire

Le chapitre I sera consacré à l'hypothèse de l'avantage personnel, celle de l'*homo œconomicus*. Un bref exposé de la méthode boudonnienne – l'individualisme méthodologique – précédera l'articulation des thèses hobbesiennes retenues pour ce travail.

Au chapitre II, le Black Friday se pensera plutôt comme un moment d'échange symbolique, ce qui déstabilisera notre première hypothèse. Nous débuterons avec un court développement sur la pensée de Gustave Le Bon sur les foules. L'appel à cet auteur se justifie par sa valeur explicative : sa conception de la foule nous permettra d'élucider le réflexe évolutionniste dont nous avons fait mention, en plus d'opérer un passage à l'holisme durkheimien. Quelques paragraphes seront consacrés à Émile Durkheim et à sa méthode sociologique qui, en plus de s'opposer à l'individualisme méthodologique, fournira les bases conceptuelles pour bonne saisie des thèses maussiennes. Bien entendu, la majeure partie du second chapitre sera réservée à la théorie de Marcel Mauss sur le don et sur sa manifestation

dans le *potlatch*. À l'aide de plusieurs de ses lecteurs, dont Alain Caillé et Camille Tarot, nous pourrons penser notre phénomène à l'aune de ses écrits, ce qui nous autorisera à retenir certains aspects de l'anthropologie hobbesienne. Notamment parce qu'il nous faudra introduire le contexte méthodologique qui permet les thèses maussiennes et qui justifie notre appel à celles-ci, ce chapitre sera plus long que les deux autres. Son nombre de pages s'explique aussi parce que l'*hypothèse de l'échange symbolique*, qui s'appuie sur l'importante notion de *fait social (total)*, se construira à partir de ce second chapitre.

Le chapitre III se destinera à l'analyse proposée par Jean Baudrillard sur la société de consommation. En plus de compléter notre examen en nous invitant à une réflexion sur le contexte de la société américaine, Baudrillard offrira la possibilité d'une posture critique à l'égard de notre phénomène. Bref, l'*hypothèse de l'échange symbolique* devra concéder à d'importantes limites face aux objections présentées.

I

L'homo œconomicus

Chaque année, on voit défiler les images du Black Friday dans les médias américains. Non seulement les annonceurs nous préparent minutieusement en nous bombardant de publicités qui nous convient d'y participer, mais on y consacre, le jour de l'événement (et les suivants), émissions et papiers. Et lorsque les séquences filmées sont partagées, commentées par les médias, plusieurs dépeignent un phénomène déviant : la recherche de profit qui dégénère. Ce premier chapitre tentera de valider, à l'aide d'outils philosophiques, cette vision populaire. Rappelons-le, deux interrogations principales guident cette recherche. Première question : *Quelle est l'humanité derrière le Black Friday ?* Pour y répondre, nous proposerons ici un examen de l'anthropologie hobbesienne en ce qu'elle pose les bases de l'*homo œconomicus* : l'individu rationnel à la recherche d'une satisfaction personnelle, l'homme économique dont les relations aux autres sont naturellement imprégnées de rivalité et de marchandage. La seconde interrogation qui oriente nos travaux porte sur la place de l'événement dans la sphère sociale. En d'autres termes : *Comment saisir l'institution du Black Friday dans la société américaine ?* À cette question, ce chapitre tentera une réponse en recourant à l'individualisme méthodologique développé par le sociologue Raymond Boudon.

Sommairement, l'hypothèse qui fait l'objet de ce chapitre dressera le portrait d'un phénomène qui place en opposition des agents rationnels et intéressés par l'accumulation de richesses ou de biens matériels. Ces agents incluent à la fois les consommateurs et les détaillants qui organisent l'événement. Une fois placés dans le contexte du Black Friday, ces individus participent à un phénomène que nous dépeignerons comme «accidentel», au sens où les dérives violentes dont nous sommes témoins par l'entremise des médias ne font pas partie des intentions des acteurs. À ce sujet, commençons par nous intéresser à la méthode sociologique que nous propose Boudon, soit l'individualisme méthodologique.

1.1 Point de départ : l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon

1.1.1 Justifications préliminaires

Pour l'examen de cette première hypothèse, nous avons retenu la méthode sociologique proposée par Raymond Boudon.⁷ Le choix de l'individualisme méthodologique, qui pourrait paraître anachronique si nous considérons que ce chapitre traite de Thomas Hobbes, se justifie au contraire en s'appuyant sur les écrits de ce dernier. Hobbes écrit dans *Léviathan* : «[...] bien qu'on ne perçoive aucune grande émotion chez une ou deux personnes, néanmoins, nous pouvons être sûr que leurs passions particulières forment une partie du mouvement séditieux d'une nation agitée.»⁸ Ainsi, les passions de chaque individu, lorsque ceux-ci sont placés en groupe, participent au comportement des masses. Or, l'individualisme méthodologique de

⁷ Nous verrons que ce choix ne relève en rien d'un hasard. Au second chapitre, nous proposerons une lecture du Black Friday à partir de l'holisme d'Émile Durkheim, méthode que Boudon critique vivement.

Nous souhaitons attirer l'attention du lecteur sur cette mise en garde : l'individualisme méthodologique est une doctrine qui se consolide à partir des recherches de Max Weber. Suite à son assise théorique, le paradigme se révélera différemment selon les auteurs. Bien que le concept de «rationalité instrumentale» et l'anthropologie de l'*homo œconomicus* lui soient fréquemment associés, il ne s'agit pas de qualités essentielles à cette méthode sociologique. Au contraire, plusieurs partisans de l'individualisme méthodologique se réclament d'une neutralité idéologique et politique. Il serait donc erroné de l'associer *ipso facto* à une conception libérale (voire *économiste*) de l'humain et de ses facultés rationnelles, laquelle on pourrait plutôt associer aux «théories du choix rationnel», version de l'individualisme méthodologique qui ajoute, aux postulats généraux («individualisme», «compréhension» et «rationalité»), trois nouveaux postulats («instrumental», «égoïste» et «calculateur»). Voir : Raymond Boudon. *La rationalité* (Paris : Presses Universitaires de France, 2009), 30-31.

Puisque ce mémoire ne porte pas sur l'individualisme méthodologique, nous traiterons de ce paradigme de manière générale en nous référant aux écrits de Raymond Boudon en la matière. Voir notamment son application dans l'ouvrage *L'inégalité des chances* (1973) et sa présentation dans le livre *Les méthodes en sociologie* (co-écrit avec Renaud Fillieule) (1969).

Pour un portrait plus complet de l'individualisme méthodologique, voir : *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. Joseph Heath, «Methodological Individualism», 2005 (2015), consulté le 12 juin 2018.
<https://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/>.

⁸ Cette citation est cohérente avec le contexte anglais dont Hobbes est témoin, soit la guerre civile. La foule est ici traitée à l'échelle nationale puisque les tensions qui animent le conflit anglais sont nationales et politiques. Bien que la masse hobbesienne diffère ici de celle du Black Friday, retenons simplement sa conception de la masse comme l'addition des individus et de leurs passions. Voir : Thomas Hobbes, *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduit par Gérard Mairet (Paris : Gallimard, 2000), 157.

Boudon exige justement de considérer les phénomènes sociaux comme «la résultante d'une *combinaison* ou d'une *agrégation* d'actions individuelles.»⁹

1.1.2 La place centrale de l'action individuelle

Pour référer à l'individualisme méthodologique, certains préféreront l'expression «analyse actionniste». On saisit ici la place centrale qu'occupe la notion d'action dans la méthode boudonnienne. L'individualisme méthodologique comprend l'action comme «un comportement intentionnel, c'est-à-dire une conduite visant consciemment, délibérément à atteindre une fin».¹⁰ Pour atteindre cette fin qu'il s'est donnée, l'individu entamera un processus décisionnel qui reposera sur une analyse des coûts et des bénéfices qu'impliquent les différentes possibilités qui s'offrent à lui.¹¹ Ces termes nous permettent d'anticiper l'importance de la notion de *calcul* chez les défenseurs de l'individualisme méthodologique. Nous en discuterons d'ailleurs lorsque nous aborderons le concept de *rationalité instrumentale* cher à cette première hypothèse.

1.1.3 L'individu rationnel, faillible & socialement situé

Suite à ce qui précède, remarquons la place centrale qu'occupe l'individu chez Boudon. L'individu est seul face à toutes ces possibilités. Il est autonome dans le processus rationnel qui le conduit à agir. Certes, il n'est pas *réellement* seul, ses semblables participent à établir le contexte de décision dans lequel il devra prendre position, dans lequel il devra agir.¹² Pour cela,

⁹ Raymond Boudon et Renaud Fillieule, *Les méthodes en sociologie* (Paris : Presses Universitaires de France, 2012), 41.

¹⁰ *Ibid.*, 54.

¹¹ *Ibid.*, 47.

¹² C'est d'ailleurs l'une des raisons qui conduit Boudon à se distancier de la conception de l'*homo œconomicus* : «La rationalité postulée par Boudon est une rationalité située qui tient compte des ressources de l'acteur et des contraintes structurelles de l'action. Il est ainsi amené à distinguer, à côté de la rationalité utilitaire, chère aux économistes, des formes de rationalité atténuée : rationalité par rapport aux valeurs, rationalité par rapport à la tradition, etc. [associées au concept de «rationalité cognitive»] [...] l'*homo sociologicus* que présente l'auteur est une version raffinée, plus complète et plus nuancée de l'*homo œconomicus* qui tient compte de la complexité des sujets sociaux.» (Mircea Vultur, «Raymond Boudon et le paradigme de l'individualisme méthodologique», *Aspects sociologiques* 6, no 1 (décembre 1997) : 4-5.)

Concernant le concept de «rationalité cognitive», voir : *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Raymond Boudon et collab. (Paris : Presses Universitaires de France, 2005), s.v. «Individualisme méthodologique/holisme», 351-4 ; Boudon, *La rationalité*, *op. cit.*, 7.

dira-t-on, l'individualisme méthodologique n'est pas un *atomisme* : «l'acteur n'est jamais un "atome" qui prendrait ses décisions dans une sorte de vide social. Il agit toujours dans un certain contexte, délimitant les options et les stratégies disponibles.»¹³ L'individu, bien qu'influencé par le contexte construit socialement, construction qui exige l'implication de ses pairs, se positionne simplement seul, avec sa raison, pour atteindre les fins qu'il s'est fixées. Clairement, l'individualisme méthodologique est cohérent avec le système de valeurs qui sous-tend nos démocraties capitalistes actuelles : l'individu, doté de droits fondamentaux que l'État doit protéger, est autonome. Il a la liberté de choisir son projet de vie.¹⁴ Il organise ainsi les moyens, avec ou sans l'aide de l'État, pour l'atteindre.¹⁵ Ces moyens, ils sont considérés comme rationnels. C'est justement ici que nous introduisons une notion-clé du présent chapitre : la *rationalité instrumentale*, au fondement de l'anthropologie hobbesienne. Rappelons-le, si un agent espère atteindre une fin, il doit mobiliser les moyens les plus susceptibles de satisfaire ses intérêts propres.¹⁶ Ainsi, Boudon suggère que l'acteur opère une évaluation des coûts et des bénéfices relatifs à l'atteinte d'une fin et à la mobilisation des moyens qu'il a jugés efficaces pour l'atteindre. Le baromètre de l'action devient alors sa satisfaction personnelle. L'analyse est un calcul utilitaire au service de l'individu.¹⁷

¹³ *Ibid.*, 75.

¹⁴ Voir la note 7 sur le caractère contingent de ce rapprochement entre l'individualisme méthodologique et le libéralisme politique et économique.

¹⁵ Cet héritage, on le verra, Hobbes y a participé en théorisant sa philosophie politique qui fonde le pouvoir de l'État sur la volonté et la rationalité d'individus libres et égaux par nature, cela même si ce pouvoir est un Léviathan qui se trouve à mille lieux de nos démocraties actuelles. Avec Hobbes, les fondements se posent et laissent la porte ouverte aux idéaux démocratiques. Certes, par la suite, ce fût au tour des Lumières de repenser les institutions que nous connaissons toujours aujourd'hui.

¹⁶ Il faut être vigilant ici : que l'agent satisfasse ses intérêts personnels n'implique pas qu'il soit nécessairement égoïste chez Boudon. Ses intérêts propres peuvent inclure le bien-être d'autres personnes. Toutefois, chez Hobbes, l'individu poursuit toujours des fins orientées sur son bien-être personnel (sa préservation, qui passe notamment par l'augmentation de sa puissance individuelle). La lecture de David Gauthier nous propose de faire de cette recherche de bien-être la condition nécessaire et suffisante de l'action humaine. Pour ce lecteur, l'homme hobbesien est égoïste. Voir : David Gauthier, *The Logic of Leviathan : The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford : Oxford University Press, 1969), 7.

¹⁷ Suivant les notes 7 et 12, nuancions une fois de plus : «Il est intéressant de signaler ici la position de Boudon concernant la relation entre l'individualisme méthodologique appliqué dans le domaine sociologique et l'axiomatique utilitariste [nous préférons le terme *utilitaire*] [...]. Il précise que "rien dans les principes [de l'individualisme méthodologique] n'indique que les croyances et les comportements individuels devraient être exposés à partir de la considération d'intérêt" mais qu'en même temps "l'axiomatique utilitariste est souvent pertinente : bien des comportements humains s'expliquent par l'intérêt".» (Vultur, *op. cit.*, 4.)

Selon l'individualisme méthodologique, puisque les conditions d'opération ne sont jamais optimales, notamment parce que l'environnement nous contraint le plus souvent à une limite épistémique, la rationalité ne doit pas s'envisager comme «la rationalité parfaite dont serait doté un être omniscient».¹⁸ Malgré cette limite, Boudon soutient qu'un acteur qui se trompe dans son calcul, par le simple fait qu'il mobilise des stratégies d'action en vue d'atteindre une fin qui le satisfera, répond aux exigences de la rationalité instrumentale. Ainsi, le consommateur du Black Friday, qui peut être décrit comme irrationnel en ce que ces comportements, inhabituels, semblent se rapprocher de la folie¹⁹, peut être considéré au contraire comme rationnel selon Boudon. Braver le froid de novembre des heures durant pour s'assurer une place de choix, bousculer ses semblables pour sécuriser sa position, arracher un article soldé des mains d'un concitoyen, tout cela pour sauver quelques dollars sur un produit dont nous pouvons questionner l'utilité réelle, est-ce *rationnel* ? Un tel manquement face aux normes sociales établies, et ce dans un contexte où la survie n'est pas menacée, paraît justifier la position selon laquelle le Black Friday met en scène des consommateurs qui *perdent la tête*.²⁰ Pourtant, dirait Boudon, le contexte du Black Friday étant ce qu'il est (typiquement agonistique) le consommateur a intérêt à mobiliser les actions les plus efficaces pour atteindre sa fin, soit l'achat de l'article désiré. Ainsi, il est permis de considérer comme *rationnelles* des actions telles que l'installation d'une tente devant un magasin à grande surface ou la bousculade des autres participants lorsque l'atteinte de sa fin semble menacée.

1.1.4 Action, rationalité & compréhension des phénomènes sociaux

L'individualisme méthodologique nous propose alors une méthode *explicative* de l'action : «comprendre une action, c'est donc retrouver sa rationalité instrumentale».²¹ Le chercheur doit, après avoir pris le soin de *décomposer* le phénomène qui l'intéresse en considérant chacune des

¹⁸ Boudon & Fillieule, *op. cit.*, 55.

¹⁹ Il est intéressant d'introduire ici la conception hobbesienne de la folie, laquelle s'entend comme l'excès des passions. Sa philosophie politique reposant notamment sur le concept de *convention*, il s'ensuit que la folie se détermine relativement au comportement ordinaire. L'excès qui se remarque par son intensité devient folie. Voir : Hobbes, *op. cit.*, 154-158.

²⁰ Cette expression constitue une référence aux thèses de Georges Bataille, lesquelles nous aborderons brièvement dans une note subséquente.

²¹ Boudon & Fillieule, *op. cit.*, 57.

actions qui le constituent, *comprendre* ces actions, saisir les raisons de leur manifestation. Pour cela, l'individualisme méthodologique que présente Boudon exige un exercice empathique : le chercheur doit s'imaginer à la place de l'auteur de l'action qui l'intéresse. Et cet exercice a le mérite d'être universellement applicable : si le contexte de décision est bien connu, quel que soit l'époque ou le lieu, le chercheur peut s'y appliquer pour expliquer le phénomène social. Ainsi, la rationalité instrumentale nous fournit une loi universelle de l'action, applicable à tous les contextes. Les phénomènes sociaux varieront toutefois en ce qui concerne les «conditions initiales», celles-ci incluant à la fois le contexte où l'acteur est appelé à décider, ainsi que sa constitution personnelle, notamment ses préférences.²² Une fois que les actions individuelles seront saisies justement par le chercheur, il pourra travailler à les remettre en place au sein du phénomène qu'il étudie, il s'agira alors de la «phase d'agrégation des actions», qui suit la «phrase compréhensive» que nous venons de traiter.²³ Si le travail est bien fait, il devient clair que ledit phénomène est en réalité l'effet d'une combinaison d'actions individuelles, «typiques»²⁴, qui peuvent s'influencer l'une et l'autre, notamment en jouant sur le contexte de décision. L'individualisme méthodologique propose à ce titre différents types «d'effets d'agrégation». Il serait erroné de limiter l'agrégation à la simple juxtaposition des actions des individus, quoiqu'elle soit applicable dans certains cas. Selon le phénomène à l'étude, l'agrégation peut se comprendre différemment. Par exemple, Boudon propose le modèle de la «réaction en chaîne» : un premier groupe d'acteurs, en posant ses actions, vient modifier les conditions initiales du second groupe d'acteurs, dont les actions seront cohérentes avec le contexte de décision. À son tour, le second groupe modifiera le contexte décisionnel du troisième groupe, et ainsi de suite.²⁵ L'analyse boudonnienne éclaire ainsi notre saisie du Black Friday, que nous pouvons associer à une escalade de violence dont le contexte de décisions se modifie chaque fois qu'un acteur ou un groupe d'acteurs agit. Par ailleurs, Boudon associe ce

²² *Ibid.*, 52.

²³ *Ibid.*, 54.

²⁴ Le sociologue s'intéressera surtout aux actions *typiques*, laissant ainsi de côté les actions concrètes des individus. Le chercheur peut donc se représenter l'action à l'aide d'un modèle simplifié sans avoir à analyser le contexte de décision de chacun des acteurs. Voir : *Ibid.*, 74-75.

²⁵ Boudon illustre ce processus d'agrégation d'actions notamment en prenant le cas de la ségrégation sociale, voir à ce sujet : *Ibid.*, 69-79.

type d'agrégation à un «effet d'amplification» : «l'interdépendance et la combinaison des actions conduisent à une situation qui exagère de façon disproportionnée et caricaturale les intentions des acteurs».²⁶ Voyons, au point suivant, en quoi cela s'applique à notre phénomène.

1.1.5 Un accident, le Black Friday ?

L'individualisme méthodologique «permet [ainsi] l'étude de phénomènes qui sont le *résultat agrégé non intentionnel d'actions humaines*».²⁷ Alors que les actions individuelles sont intentionnelles, la résultante ne l'est point, elle devient accidentelle. Le Black Friday deviendrait ainsi le théâtre d'une agrégation des actions individuelles, moyens en vue d'atteindre la fin espérée, l'achat de l'article soldé. Ainsi, il est plus aisé de conclure que les participants n'aient pas l'*intention* précise de participer à cette escalade de violence caractéristique de l'événement. Toutefois, leurs actions individuelles, rationnelles et intentionnelles, une fois agrégées, donneraient lieu aux dérives que l'on observe chaque année dans les manchettes.²⁸ C'est notamment à ce postulat que nous nous opposerons au second chapitre, où le Black Friday sera plutôt compris comme une occasion légitime de renverser l'ordre établi.

1.1.6 L'*homo œconomicus*

Suite à ce bref portrait de la méthode boudonnienne, on remarque certains rapprochements avec le présupposé anthropologique de l'*homo œconomicus*, où les individus sont considérés comme «séparés, rationnels (calcul moyens – fins), soit égoïstes, ou au moins mutuellement désintéressés, cherchant à maximiser leur bonheur individuel».²⁹ Nous le verrons au point suivant, Hobbes consolidera la conception de la rationalité instrumentale déjà considérée par l'analyse actionniste. Elle deviendra alors un élément constitutif de la nature humaine. Bref, si Hobbes et Boudon se rejoignent indéniablement au niveau de leur individualisme, c'est surtout Hobbes qui permettra d'affirmer la dimension *utilitaire* de cette première hypothèse.

²⁶ *Ibid.*, 72.

²⁷ *Ibid.*, 65.

²⁸ Concernant le Black Friday, le concept boudonnien d'«effet pervers» est digne d'intérêt : «en poursuivant leurs objectifs, les agents sociaux provoquent souvent des effets non recherchés», écrit-il dans Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social* (Paris : Presses Universitaires de France, 2009), 3.

²⁹ Alain Caillé, *Sur le don et le M.A.U.S.S. (première partie)*, Revue Sociologique, 00:32:52, 3 novembre, 2011, consulté le 20 février 2017. https://www.youtube.com/watch?v=-_bLwIzYJhA.

1.1.7 Passage à la prochaine section

La conception de la nature humaine que nous propose Hobbes dans *Léviathan*, ainsi que la méthode qui en est à l'origine, coïncident largement avec ce que nous avons vu de l'individualisme méthodologique. Hobbes fonde, dès le premier chapitre, une anthropologie politique d'une humanité troublée, mais rationnelle. Pour ce philosophe, comme pour Boudon, l'individu est le point de départ de la recherche en sciences sociales, et la rationalité doit se comprendre par rapport à l'action et aux fins qu'elle cherche à atteindre. Aussi, Hobbes entend saisir l'action collective selon une méthode similaire à celle de Boudon, en respectant son caractère agrégatif. Foisneau écrit : «Hobbes soutient que le comportement de la foule ne fait que manifester les dérèglements propres aux individus qui la composent».³⁰ Ces dérèglements peuvent certes concorder avec la constitution propre à chacun, et permettre ainsi une variabilité interindividuelle. Toutefois, au point suivant, nous verrons que l'humanité dans son fondement est confrontée aux difficultés que lui impose sa nature.

1.2 L'état de nature hobbesien : lieu d'une réflexion anthropologique

1.2.1 Le projet hobbesien : contexte et objectifs

Thomas Hobbes écrit dans un contexte précis, celui de l'Angleterre du XVII^e siècle. Les enjeux qui le concernaient jadis ne sont pas spécifiquement ceux qui font l'objet de notre recherche, mais un lien sera facilement perceptible, ne serait-ce que par le thème de la rivalité qui dégénère en conflit. À son époque, Hobbes est témoin de troubles politiques qui opposent la monarchie anglaise au Parlement, opposition qui se manifestera également dans la société civile, où chaque camp prendra rapidement les armes contre l'adversaire. C'est la guerre civile.³¹

³⁰ Luc Foisneau, *Hobbes, La vie inquiète* (Paris : Gallimard, 2016), 136-137.

Il faut toutefois être vigilant : un parallèle avec la conception hobbesienne de la foule est pertinent au sens où Hobbes, comme Boudon, explique le mouvement de masse en prenant l'individu pour point de départ. Toutefois, chez Hobbes, la foule et les individus qui la composent conservent des proportions équivalentes en termes de «passions». Boudon, quant à lui, accepte que le tout (l'action collective) diffère des parties (les intentions des acteurs).

³¹ Pour de plus amples informations quant au contexte anglais de cette époque, le manuel suivant s'avère un bon outil : André Corvisier, *Précis d'histoire moderne* (Paris : Presses Universitaires de France, 2008).

Les liens qui unissaient jadis les individus de la société anglaise s'enveniment. Les normes sociales sont oubliées, remplacées par celles du conflit armé.

Nous pouvons noter quelques ressemblances entre le contexte hobbesien et le phénomène sur lequel nous travaillons. Certainement, il serait injuste, surtout pour ceux qui l'ont subie ou la subissent toujours, d'assimiler la guerre civile à un vendredi d'achats massifs qui dégénère en bousculades. Simplement, rappelons le contexte de manière générale afin d'en faire un lien plus évident avec notre sujet : Hobbes est témoin d'un conflit violent, animé par des intérêts opposés, qui éclate entre les membres d'une communauté. Cette communauté qui, pourtant, s'était donné des normes à respecter pour favoriser l'harmonie entre ses membres, normes qui se retrouvent remplacées d'un coup par des nouvelles, qui autorisent, voire exigent, l'agression. Cela dit, son anthropologie, influencée par un tel contexte, nous sera d'une grande utilité pour saisir les dynamiques à l'origine de la dimension naturellement conflictuelle de l'expérience humaine.

Hobbes écrit *Léviathan* pour des raisons pratiques : il espère fonder le pouvoir politique, qu'il veut absolu, sur des bases nouvelles, les bases profanes de la raison et de la puissance civile.³² Après tout, Hobbes est un penseur moderne qui écrit dans un climat intellectuel façonné par la révolution copernicienne et les Grandes découvertes. Le pouvoir ecclésiastique est remis en question, notamment parce que les idées qu'il défendait ont été en partie niées par ces récentes avancées. Ce pouvoir est alors confié à la raison, prometteuse de vérité, mais aussi d'un climat social profitable à l'individu. Conséquemment, Hobbes considère son *Léviathan* comme un ouvrage garant de la paix civile : il fournit les moyens pour l'atteindre, pour que chacun profite de conditions de vie qui assureront «[une] vie suffisante et pacifiée».³³ Pour cela, afin que ces bases nouvelles soient un fondement solide, il faut saisir la nature humaine. C'est ainsi que Hobbes consacre la première partie de *Léviathan* à une étude anthropologique qui lui permettra d'asseoir ses conclusions de philosophie politique.³⁴ Évidemment, parce que nous

³² Hobbes, *op. cit.*, 14-15 (Mairet, introduction).

³³ *Ibid.*, 225 (Mairet, note en bas de page). On note le projet individualiste hobbesien qui influencera grandement les institutions de notre époque : le politique permet d'optimiser l'existence individuelle.

³⁴ Ce n'est pas la première fois que Hobbes discute de la nature humaine, voir notamment ses *Éléments de philosophie* écrits précédemment.

traitons ici de la conception hobbesienne de la nature humaine, c'est surtout cette partie, *De l'homme*, que nous retiendrons. Ses conclusions politiques, bien que fascinantes et rigoureusement défendues, n'occuperont pas la place centrale de notre discussion.

1.2.2 Anthropologie d'un désir angoissé

«La nature dissocie ainsi les humains».³⁵ Voilà la thèse du treizième chapitre de *Léviathan*, où Hobbes présente son *état de nature*, outil fictif pour réfléchir à la nature humaine.³⁶ C'est surtout sur cette thèse que nous travaillerons dans le cadre de cette recherche. Gardons-là en tête puisque nous y reviendrons d'ici peu.

Matérialisme & finitude³⁷

Hobbes, dans ses réflexions philosophiques à propos de la nature, n'admet que la matière. Il propose ainsi un matérialisme hérité des avancées scientifiques qui marquent son époque : «*Tout est corps*. Telle est la leçon galiléenne [...] le projet scientifique [hobbesien] est de faire en science morale ce que Galilée fait en science physique [...]»³⁸, écrit-on dans l'introduction de *Léviathan*. L'humain n'échappe pas à ce postulat matérialiste : il est un être corporel, foncièrement animal. Une telle conception conduira Hobbes à rechercher les principes qui régissent «le mouvement qui anime l'animal humain».³⁹ La nature de l'homme, et par la

³⁵ Hobbes, *op. cit.*, 225 (Mairet, note en bas de page).

³⁶ Bien que Hobbes ait défendu que l'état de nature soit une fiction théorique permettant d'imaginer la vie des hommes sans un pouvoir politique pour les soumettre, nous pouvons admettre que le contexte historique et intellectuel dans lequel il s'inscrit, celui qui suit les Grandes découvertes et qui permet la lecture de divers récits de voyages, a certainement influencé ses démarches. Lui-même en donne l'exemple : les peuples autochtones, décrits comme des «sauvages» à l'époque, ont un mode de vie qu'on imagine «plus près» de la condition naturelle des hommes. On peut ainsi observer l'humain sans que le voile de la «civilisation» nous brouille les verres. Aujourd'hui, nous dirions que cette vue est non seulement naïve, mais aussi porteuse des dangers de la décimation de ces peuples qui, pourtant, sont politiquement très organisés. Nous évoquerons d'ailleurs cette organisation complexe au chapitre suivant, notamment en abordant la notion de *potlatch*. Pour l'instant, retenons que la fiction de l'état de nature est cohérente avec son contexte historique.

³⁷ Ce titre reprend celui de l'introduction de Mairet : «Hobbes, matérialisme et finitude» (*Ibid.*, 9-47.)

³⁸ *Ibid.*, 32-33 (Mairet, introduction).

³⁹ *Ibid.*, 35 (Mairet, introduction).

suite des institutions qu'il se donnera artificiellement, doivent être décomposées tel un corps que l'on dissèque.⁴⁰

L'humain, de par sa nature avant tout corporelle, est confronté à un problème essentiel : celui de la finitude.⁴¹ Il va mourir, il s'agit là d'une certitude. Il ignore cependant le moment de cette fin qu'il anticipe, cette fin à l'origine de tous ses maux. Contrairement aux autres animaux qui ne vivent qu'au présent, les hommes, de par leur capacité à se projeter dans l'avenir, mènent une existence troublée par la crainte du lendemain.⁴² Voyons maintenant quelles sont ces caractéristiques qui participent à distinguer les hommes des bêtes selon Hobbes.

Les passions

La nature humaine a d'abord une composante animale, nous venons de l'énoncer, et c'est à celle-ci que Hobbes associe un concept fondamental de sa philosophie, celui de *passion*. Les mouvements qui intéressent Hobbes sont ceux que nous observons chez tous les animaux, humains ou non-humains. D'une part, il y a les mouvements dits *vitaux* qui participent au maintien de la vie sans que le concours de l'imagination n'ait lieu d'être. Nous pouvons penser ici à la respiration ou à la circulation sanguine, nous indique-t-il.⁴³ D'autre part, et c'est sur ce type de mouvements que Hobbes portera son attention, il y a les mouvements dits *volontaires*, qui définissent l'action et qui naissent de la faculté imaginative⁴⁴ que nous partageons avec les autres animaux.⁴⁵ Le philosophe explique qu'un mouvement volontaire, comme prendre la

⁴⁰ D'ailleurs, dans *Léviathan*, Hobbes empruntera fréquemment un langage anatomique pour comprendre et expliquer les concepts sur lesquels il travaille. Cette stratégie discursive reviendra tout au long de l'ouvrage et sera flagrante notamment à la deuxième partie qui traite de l'État compris comme un corps politique, avec des organes servant tous une fonction particulière, lesquels peuvent être troublés comme s'ils étaient affligés d'une maladie. Voir : *Ibid.*, 354-373, 476-493.

⁴¹ Selon la lecture qu'en fait Mairet, c'est à ce problème que répond *Léviathan*. Les paragraphes qui suivront seront plus éclairants à ce sujet.

⁴² À ce propos, évoquons les mots d'Elias Canetti dont la lecture a fortement inspiré ce mémoire. Il écrit : «Une immense question est celle de l'avenir. On pourrait dire que c'est la plus haute de toute ; c'en est aussi la plus passionnée». Héritier de Hobbes en ce sens, Canetti résume efficacement cette spécificité humaine lourde de conséquences. Voir : Elias Canetti, *Masse et puissance*, traduit par Robert Rovini (Paris : Gallimard, 1966), 307.

⁴³ Hobbes, *op. cit.*, 123-124.

⁴⁴ Conçue comme «sensation dégradée», elle correspond à l'image que nous observons dans notre esprit, celle d'un objet qui a disparu mais dont nous conservons le souvenir. Elle est propre aux bêtes et aux humains. Voir : *Ibid.*, 75-84.

⁴⁵ *Loc. cit.*

parole ou le pas, doit nécessairement en appeler à l'imagination, puisqu'il implique qu'on sache *de quoi* on parlera ou *vers où* on ira. Et puis, avant que l'action de parler ou de marcher soit visible, un mouvement émerge dans le corps, ce « commencement ténu de mouvement à l'intérieur du corps humain »⁴⁶, Hobbes l'appelle *effort*. C'est cette notion qui participe à l'explication des passions : lorsque l'effort est orienté vers la chose qui l'a généré, Hobbes parle de *désir*.⁴⁷ Au contraire, lorsque l'effort cherche à s'écarter d'une chose, il parlera alors d'*aversion*.⁴⁸ Nous disposons maintenant des concepts nécessaires à la compréhension de la notion de passion chez Hobbes. Voyons ce qu'a écrit Gauthier sur le sujet afin de nous éclairer :

The several passions of man are species of desire and aversion. Thus action, which consists in voluntary motion, arises from the passions, internal motions of desire and aversion. And this action is directed toward those objects whose effects enhance vital motion, and away from those objects whose effects impede vital motion.⁴⁹

Ici, nous pouvons reconnaître chez Hobbes l'aspect délibératif de l'action tel que défendu par l'individualisme méthodologique, laquelle est orientée vers une fin qui émerge du mouvement des passions. Pour Hobbes, l'exercice délibératif se fixera sur une passion, de type désirable ou aversive. La délibération suppose un jugement, où l'agent choisit la passion dernière qui guidera ses actes en se référant à ses expériences passées pour favoriser l'atteinte de ses fins présentes. Cette dernière formera la *volonté*, qui précédera l'action qu'il qualifie de *mouvement volontaire*. Toutefois, Hobbes ne parle pas encore de jugement rationnel. Pour lui, la délibération ainsi que la volonté qui s'ensuit s'observe chez les autres animaux. Son raisonnement est simple : si la volonté s'assimile à la raison, il serait impossible de concevoir un acte volontaire et irrationnel, ce qui est empiriquement démenti. Jusqu'à maintenant, l'être humain est entendu avant tout comme un corps en mouvement. Ainsi, ce qui anime l'homme, qui est à l'origine de ses actions volontaires, ce sont avant tout ses passions, ces mouvements de désir ou d'aversion qui le conduisent à agir dans le but de maximiser le plaisir et d'éviter la douleur. Au même titre que les bêtes, alors, la passion fondamentale s'incarne dans le désir d'autoconservation : la survie est la condition nécessaire à la satisfaction des autres désirs. Les autres animaux sont aussi

⁴⁶ *Ibid.*, 124.

⁴⁷ Il emploiera aussi le terme «appétit» voir : *Ibid.*, 124-125.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ Gauthier, *op. cit.*, 7.

animés par cette passion fondamentale, celle de poursuivre la vie et d'éviter la mort, source de toutes les craintes. Simplement, pour les bêtes, cette passion reste dans le domaine du présent, ce qui ne sera pas le cas pour les hommes, nous verrons pourquoi.

La naissance de l'art

Tous les animaux, selon Hobbes, entretiennent un discours mental sur la réalité extérieure. Le discours mental qui réunit les hommes et les bêtes est celui qui «à partir de l'image d'un effet, en [recherche] les causes».⁵⁰ Ce type de discours demande le concours de l'imagination : il demande de se souvenir des successions des actions passées pour mieux comprendre celles du présent et s'y adapter au moyen de la *prudence* qui est acquise par l'expérience et qui est partagée par tout le règne animal.⁵¹ L'homme, selon Hobbes, se distingue toutefois des animaux, notamment parce qu'il profite d'un tout autre type de discours mental, celui qui le conduit à «[s']imaginer quelque chose et chercher les effets possibles»⁵², ce que Hobbes assimile à cette «faculté d'inventer» propre à l'humanité.⁵³ Nous proposons ici une citation tirée de *Léviathan*, qui nous en dira plus sur cette faculté proprement humaine, et qui introduira une nouvelle notion chère à l'anthropologie hobbesienne : le *langage*.

Un humain surpasse les autres animaux par cette faculté grâce à laquelle, quand il conçoit n'importe quel objet, il est capable de s'enquérir des conséquences de cet objet et des effets qu'il peut produire à partir de lui. Et j'ajoute maintenant cet autre degré de la même supériorité : qu'il peut, à l'aide des mots, ramener les conséquences auxquelles il parvient à des règles générales appelées théorèmes ou aphorismes.⁵⁴

Non seulement l'individu dispose de cette faculté inventive, nous dit Hobbes, mais l'usage des mots permet de perfectionner cette disposition proprement humaine, notamment parce que cet usage rend possible l'établissement de règles générales sur le monde. Le langage a certes de nombreuses utilités, mais retenons celle-ci pour le moment : les mots, en permettant de penser

⁵⁰ Hobbes, *op. cit.*, 88 (Mairet, note en bas de page).

⁵¹ *Ibid.*, 89-91.

⁵² *Ibid.*, 88.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ *Ibid.*, 115.

l'universel⁵⁵, profitent aux hommes en ce qu'ils peuvent fixer leur discours mental en des règles qui leur seront utiles pour répondre à leur désir fondamental de *survivre* dans la nature. Alors que la prudence, propre à tous les animaux, s'acquière par l'expérience seule, ce sera l'*art* qui pourra se développer par l'usage des mots, et cet art s'orientera sans contredit vers l'avenir, ce que nous saisissons au paragraphe suivant. Ce qui précède pose les premières distinctions entre l'être humain et les autres animaux. Cela permettra du même coup de solidifier les bases de la rationalité instrumentale, distinction anthropologique fondamentale à laquelle le prochain point sera consacré.

La rationalité instrumentale

Intéressons-nous maintenant à une autre particularité humaine, fondamentale dans notre étude : la rationalité, qui est intimement liée aux concepts que nous venons de clarifier. Hobbes opère un renversement marquant de la tradition philosophique : à l'état de nature, la raison obéit avant tout aux passions.⁵⁶ Le langage, permettant à l'humanité de formuler des règles générales sur la nature, occasionnera de ce fait sa faculté rationnelle : à l'aide des définitions qu'ils se sont données, les individus pourront opérer un «calcul des conséquences des noms généraux acceptés pour consigner et signifier [leurs] pensées».⁵⁷ À ce propos, nous pouvons lire un extrait de *Léviathan* :

[...] la raison n'est pas née avec nous, comme la sensation ou la mémoire ; elle n'est pas non plus acquise par l'expérience seulement comme la prudence, mais on l'atteint par l'art : d'abord en attribuant adéquatement des noms et, ensuite, en ayant une méthode juste et ordonnée consistant à aller des éléments, que sont les noms, aux assertions, par la mise en relation des uns avec les autres, et ainsi aux syllogismes, qui sont les relations des assertions les unes aux autres jusqu'à ce qu'on parvienne à la connaissance de toutes les conséquences des noms appartenant au sujet en question : et c'est là ce que l'on nomme science.⁵⁸

⁵⁵ Et les seuls universaux qui existent sont ceux que l'on emploie dans le langage. Hobbes, rappelons-le, est un nominaliste.

⁵⁶ Nous parlons de renversement au sens où l'héritage platonicien, qui opère une scission entre le domaine du «corporel» (qui concerne les passions et la corruption) et le domaine de l'«âme» (lieu de la rationalité, de l'immortalité et de l'intelligibilité), refuserait que la raison soit posée comme soumise au corps, ce dernier étant conçu comme le moteur premier de l'action humaine chez Hobbes. Voir à cet effet : Platon, *Phédon*, traduit et commenté par Monique Dixsaut (Paris : Flammarion, 1991).

⁵⁷ Hobbes, *op. cit.*, 111 (Mairet, note en bas de page).

⁵⁸ *Ibid.*, 118-119 (nous soulignons).

La raison est ici entendue comme un *calcul* des conséquences, calcul fait à partir des définitions rendues possibles par les facultés inventives puis langagières. Nous saisissons maintenant en quoi l'homme mène une existence projetée dans l'avenir : sa raison lui demande de se représenter le lendemain, elle recherche les moyens les plus efficaces pour l'assurer. Mairet écrit : «Tel est donc le trait fondamental et constitutif de l'être humain : il est mû par l'inquiétude du lendemain, le souci du futur car il veut jouir dans l'avenir comme il jouit dans le présent».⁵⁹ Dans *De Cive*, Hobbes soutient que «Les *choses présentes* sont en effet perçues par les sens, mais les *choses futures* ne sont perçues que par la raison.»⁶⁰ Nous comprenons que, avec Hobbes, la rationalité naît de la constitution propre à l'homme.⁶¹ Il faut cependant insister sur l'idée qu'elle est d'abord requise par les passions et mise à leur profit. Ici, on en revient à la passion fondamentale : celle qui exige aux hommes de s'autoconserver, autrement dit, la peur de la mort. Encore une fois, Hobbes se distancie de la tradition platonicienne ou scolastique : la raison n'est plus prometteuse d'une vérité atteignable dans tous les domaines, vérité que la réflexion humaine a l'avantage quasi divin d'accéder.⁶² Elle est simplement au service d'une nature passionnée cherchant à se conserver. Elle promet les moyens pour atteindre cette fin : d'abord une existence et, une fois assurée, une existence confortable. En reprenant une fois de plus les mots de Mairet : «[...] Hobbes est dans la droite ligne de Machiavel, car ce n'est pas en vue d'un bien définissable que les humains agissent, c'est en vue de satisfaire [...] leurs désirs.»⁶³

Concernant la rationalité instrumentale, notre lecture de Hobbes soutient donc la conception boudonnienne qui admet la propension utilitaire de la raison ou, du moins, qui la conçoit avant tout dans sa dimension pratique. Sa conception de la raison est mathématique et nominaliste : elle est «[...] le calcul [...] des conséquences des noms généraux acceptés pour

⁵⁹ *Ibid.*, 187 (Mairet, note en bas de page).

⁶⁰ Thomas Hobbes, *Du citoyen*, traduit par Philippe Crignon (Paris : Flammarion, 2010), 139.

⁶¹ Notons ici que, bien que la raison soit naturellement humaine, ce ne sont pas tous les hommes qui la possèdent. La raison se cultive, elle n'est pas présente à la naissance (notamment parce qu'elle exige les facultés langagières aptes à la développer). Voir : *Ibid.*, 119.

⁶² *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. Elizabeth Ashford et Tim Mulgan, «Contractualism», 2012, consulté le 23 août 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/contractualism/>.

⁶³ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 187 (Mairet, note en bas de page). Remarquons ici que Hobbes envisage la rationalité de manière similaire aux théories du choix rationnel, variantes de l'individualisme méthodologique.

consigner et signifier nos pensées». ⁶⁴ Ainsi, elle se résume à une opération mathématique qui s'effectue sur les seuls universaux qui existent : les noms que l'on attribue aux choses, «abstractions obtenues par le langage». ⁶⁵ L'extrait suivant, tiré du texte de Gauthier, précise la distinction entre délibération et raison. Nous verrons qu'il a aussi l'avantage de nous éclairer sur le caractère *instrumental* de la rationalité : «[...] reason aids deliberation by showing us the means to obtain, or to avoid, what we will.» ⁶⁶ Ainsi, la rationalité chez Hobbes se comprend comme un instrument au service des passions. C'est ici que nous pouvons confirmer la consolidation de l'aspect utilitaire de cette première hypothèse. Si, avec Boudon, cet aspect était contingent, il devient, avec Hobbes, nécessaire.

À propos de la limite épistémique, Hobbes, comme Boudon, admet que la rationalité est faillible : «Non que la raison en elle-même ne soit toujours droite raison, à la façon dont l'arithmétique est un art certain et infaillible ; mais, ni la raison d'une seule personne, ni celle de plusieurs, quel qu'en soit le nombre, ne crée de certitude [...]». ⁶⁷ Ainsi, nos deux auteurs admettraient sans hésitation que les participants du Black Friday, dont nous témoignons des actions à chaque année dans les médias, optent pour des stratégies d'action qui soient questionnables du point de vue de l'efficacité. Cette admission n'empêcherait pas, toutefois, qu'ils soient conçus comme des agents rationnels.

⁶⁴ *Ibid.*, 111.

⁶⁵ *La pratique de la philosophie de A à Z*, dir. Elisabeth Clément et al. (Paris : Hatier, 2000), s.v. «Nominalisme», 315-316.

⁶⁶ Gauthier, *op. cit.*, 11 (nous soulignons).

⁶⁷ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 111. À cette faillibilité, *Léviathan* proposera la solution de la soumission à la droite raison imposée par le souverain institué.

1.2.3 L'humanité à l'état de nature

*L'illusion de pouvoir vaincre la mort
est une illusion meurtrière*

Wolfgang Sofsky⁶⁸

Considérations préalables

Plaçons maintenant cette anthropologie dans le contexte imaginé par Hobbes : l'état de nature. Hobbes articule cette fiction théorique à partir d'une question de départ : *Quelle est la condition humaine sans pouvoir politique ?* Cela est cohérent avec son contexte, bien entendu : l'Angleterre de Hobbes connaît un conflit entre le monarque et le Parlement, opposition qui empêche un règne unifié à même d'assurer la paix civile. Nous avons proposé un parallèle avec le Black Friday où les individus rivaux sont placés dans une situation de masse qui rend floues les normes et les lois qui régissent habituellement leur comportement public. Cela s'expliquera notamment par la «diffusion de responsabilité» propre aux mouvements de foules, laquelle se fonde entre autres choses sur la difficulté d'appliquer une sanction dans ce contexte.⁶⁹

Un état égalitaire

Revenons maintenant à cet état de nature que développe Hobbes dans le treizième chapitre de *Léviathan*. Les individus, animés par leurs passions diverses qui se recoupent toutes sous la passion fondamentale de conservation de soi, disposent d'un outil redoutable pour arriver à leurs fins : la rationalité instrumentale. Ces derniers, qui vivent sans qu'un pouvoir politique ne les contraigne, sont *égaux* entre eux, défendra Hobbes.⁷⁰ Il paraît d'abord défendre cette idée

⁶⁸ Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence* (Paris : Gallimard, 1998), 194.

⁶⁹ Le Bon, que nous traiterons plus en détails au second chapitre, écrivait déjà au XIXe siècle : «La violence des sentiments des foules est encore exagérée, dans les foules hétérogènes surtout, par l'absence de responsabilité. [...] L'exagération, chez les foules, porte malheureusement souvent sur de mauvais sentiments, reliquat atavique des instincts de l'homme primitif, que la crainte du châtiement oblige l'individu isolé et responsable à refréner. Ainsi s'explique la facilité des foules à se porter aux pires excès.» Voir : Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, édité par Mathieu Kojascha (Paris : Flammarion, 2009), 61-62.

⁷⁰ C'est une idée novatrice pour l'époque. Hobbes, bien que défenseur de la monarchie absolue qui suppose évidemment une conception hiérarchique de la société, prétend que les êtres humains sont naturellement égaux entre eux. Notamment par le concept de *convention*, Hobbes défend que les inégalités connues (hommes/femmes, hommes libres/esclaves, etc.) ne sont pas naturelles, contrairement à ce qu'écrivait jadis Aristote, mais artificiellement instituées par une convention passée entre les hommes. Voir : Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 261-262.

par un postulat empirique : un individu peut s'avérer supérieur à ses semblables du point de vue de la force physique, mais un autre pourra sans doute le défier par la ruse. Malgré cette apparence, c'est plutôt sur la notion de *droit naturel* qu'il fondera réellement l'égalité entre tous les individus du genre humain :

Le droit de nature [...] est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance⁷¹, comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin.⁷²

À cette idée d'égalité s'impose alors celle de la *liberté* : les hommes, égaux, peuvent user de tous les moyens qui s'offrent à eux pour assurer leur survie. L'état de nature étant sans loi ni pouvoir souverain, les hommes disposent ainsi d'une liberté originelle. Il est à mentionner que Hobbes se porte à la défense d'une conception essentiellement négative, et pour le moins limitée, de la liberté : elle est une absence d'obstacle extérieur au mouvement⁷³, le cas échéant, l'absence de l'épée dont la tâche est d'assurer le respect des lois au sein de l'état civil.

Bellum omnium contra omnes

L'état de nature est ainsi compris comme le règne de l'égalité et de la liberté. De prime à bord, il s'agit là d'idées novatrices. L'égalité et la liberté naturelles deviendront néanmoins la source de tous les maux de cet état originel, ce qui justifiera l'institution d'un pouvoir absolu. Les hommes, qui sont égaux entre eux, passionnés et rationnels, évoluent dans un état qui ne les contraigne en rien. Nous en saisisons les articulations principales aux points suivants.

Cette égalité des aptitudes engendre l'égalité dans l'espérance que nous avons d'atteindre nos fins. Et donc si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin (qui est principalement leur propre conservation et parfois seulement leur jouissance), ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre.⁷⁴

L'état de nature se comprend donc comme un état de *guerre*, et cela s'explique parce que, entre eux, les hommes sont égaux.

⁷¹ Nous reviendrons sous peu sur cette notion fondamentale de *puissance*.

⁷² *Ibid.*, 229 (nous soulignons).

⁷³ *Ibid.*, 230.

⁷⁴ *Ibid.*, 222.

La puissance

Comment expliquer cette nature belliqueuse des relations humaines ? Hobbes appuie d'abord son postulat sur la passion d'autoconservation. Parce que l'homme, craintif du lendemain, veut assurer sa survie et son confort, il a tout intérêt à se méfier de ses semblables, dont il sait qu'ils disposent des mêmes inclinaisons et des mêmes moyens pour les satisfaire. Il devra donc assurer sa *puissance* au sein de l'état de nature, cette puissance qu'il pourra librement mettre au profit de ses aspirations. Afin de nous éclairer à son sujet, voici la lecture qu'en fait Mairét :

La puissance (*potentia*) [...] est constitutive de la liberté de l'individu, et renvoie à ces «facultés supérieures du corps et de l'esprit» par lesquelles j'affirme mon être [...] tout être de la nature est puissance, c'est-à-dire force matérielle et intellectuelle de conservation de soi. En ce sens, la puissance est liée au désir. En effet, elle se manifeste dans la mobilisation des moyens en vue d'acquérir «dans l'avenir un bien apparent quelconque». La catégorie de puissance est évidemment centrale dans l'anthropologie matérialiste que Hobbes élabore dans cette première partie de *Léviathan*.⁷⁵

Précisons d'abord que Hobbes distingue la puissance «naturelle», qui concerne «les facultés supérieures du corps et de l'esprit» que nous avons déjà évoquées, des puissances «instrumentales», qui sont acquises par les premières ou par le hasard (de la naissance, par exemple) et qui sont «des moyens et des instruments pour en acquérir plus, comme les richesses, la réputation, les amis [...]».⁷⁶ Ainsi, la puissance est mise au service de la passion d'autoconservation et elle est aidée par la raison en ce que celle-ci investit les moyens du corps et de l'esprit dans une stratégie orientée vers un avenir prometteur. La puissance deviendra chez l'être humain un moyen rationnel pour assurer la fin première qui l'anime : elle sécurise ses ressources, et le sécurise lui-même dans son angoisse. En revanche, elle sera elle-même un objet de désir. Hobbes écrit d'ailleurs : «[...] je place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance [...] qui ne cesse seulement qu'à la mort.»⁷⁷ L'humanité est ainsi condamnée à la recherche d'une puissance toujours plus grande.

⁷⁵ *Ibid.*, 170 (Mairét, note en bas de page) (nous soulignons).

⁷⁶ *Ibid.*, 170-171.

⁷⁷ *Ibid.*, 187-188.

Les trois causes du conflit

Pour en revenir à la nature conflictuelle des rapports humains, Hobbes développe trois causes de querelle entre les hommes, toutes intimement liées à cette notion de puissance en ce qu'il y a la volonté de l'augmenter ou de l'affirmer. D'abord, il y a la *rivalité*, où les hommes tentent de sécuriser les ressources matérielles qui assureront leur subsistance et/ou leur confort. Cette cause va de pair avec le contexte de l'état de nature qui est, pour Hobbes, un état de ressources limitées.

Men become enemies because they desire the same commodities as needful to their preservation. If the state of nature were a state of plenty, then men might refrain from hostility. But given that a man, in order to survive, may need some object which is also needed by his fellows, then competition necessarily follows.⁷⁸

La deuxième cause de conflit identifiée par Hobbes est la *méfiance*. Nous l'avons déjà mentionné, l'humain se projette en son prochain : conscient de ce qui l'anime personnellement et des outils dont il dispose, l'individu est en mesure d'anticiper les actions d'autrui en projetant cet état d'être. Il se méfie donc de ses semblables : voulant assurer sa sécurité, il craint l'attaque. Après tout, lui-même envisage l'agression quand sa conservation (ou un autre bien futur) l'exige. Alors que la rivalité conduit les hommes à s'attaquer pour le profit, la méfiance les pousse au conflit pour la sécurité.⁷⁹ Finalement, il y a cette troisième cause qu'est la *gloire*. La glorification se rattache à «la joie qu'une personne éprouve en imaginant sa propre puissance et ses capacités», elle est «une jubilation de l'esprit»⁸⁰ qui rassure sa nature angoissée. L'individu cherchera donc, par plusieurs moyens, à assurer sa réputation afin de décourager d'éventuels adversaires. Déjà à son époque (et bien avant !), les richesses que l'on parade servent certainement à manifester sa puissance aux yeux de tous. Et bien souvent, nous dit Hobbes, on y prend plaisir.

⁷⁸ Gauthier, *op. cit.*, 18.

⁷⁹ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 224.

⁸⁰ *Ibid.*, 133.

L'état de nature dans un Wal-Mart ?

Le Black Friday devient le théâtre d'un conflit qui peut être analysé à l'aide des outils théoriques développés grâce à l'état de nature : les individus rationnels (nous l'avons démontré) entrent en conflit les uns avec les autres pour des ressources que l'on place artificiellement en situation de rareté⁸¹ : les commerçants limitent la disponibilité des articles convoités. «*Black Friday Savings. While Supplies Last*», peut-on lire sur la publicité d'un détaillant.⁸² Les participants sont placés en masse et se méfient de ce que les autres consommateurs pourraient faire pour obtenir le bien qu'ils espèrent. Après tout, ces consommateurs sont animés des mêmes intentions que soi-même et disposent des mêmes moyens pour sécuriser l'objet de leur désir. Cela pourrait contribuer à expliquer, en partie et de manière anecdotique, les agissements la dame qui asperge de poivre de Cayenne tous ceux qui s'approchent de la pile de consoles Xbox en réduction.⁸³ En ce qui concerne la gloire, nous pouvons affirmer sans doute que cet aspect de l'anthropologie hobbesienne se confirme à travers le temps, et plus précisément dans le contexte du Black Friday. De manière générale, ce que les gens consomment et s'arrachent, ce sont des biens de luxes, certes utiles, mais non pas indispensables à la survie.⁸⁴ On ne fait pas la file des heures durant pour de la nourriture à rabais. On achète plutôt le nouvel iPhone ou cette console de jeu dernier cri. Sans doute, ce serait un raccourci de notre part que de défendre que les participants n'y soient que pour la gloire. Nous pouvons croire que l'utilisation de leur nouveau gadget leur procurera le plaisir du divertissement. Cela ne contredit toutefois pas la pensée de Hobbes selon laquelle les hommes ne se contentent point de poursuivre le simple nécessaire à la survie. Au contraire, les humains tendent à «trouver leur bonheur dans la jouissance des plaisirs grossiers des sens et dans la possession des choses qui y conduisent le plus

⁸¹ Voir à ce sujet : Linda Simpson et al., «An Analysis of Consumer Behavior on Black Friday», *American Journal of Contemporary Research* 1, no 1 (2011), consulté le 19 octobre 2016. <http://www.aijcnrnet.com/journal/index/14>.

⁸² BlackFriday.com, «Black Friday Archived Ads», 2015, consulté le 4 septembre 2017. <https://blackfriday.com/ads/843-home-depot-black-friday-2015-ad>.

⁸³ National Post, Barbara Goldberg, «Pepper spraying Black Friday shopper was fighting for cheap Xbox, police say», 2011, consulté le 5 septembre 2017. <http://nationalpost.com/news/pepper-spraying-black-friday-shopper-was-fighting-for-cheap-xbox-police-say>.

⁸⁴ «Observers indicated that 60% of the shoppers appeared to have a specific product in mind, particularly electronic media items» Voir : Simpson et al., *op. cit.*, 3.

directement.»⁸⁵ En contrepartie, nous pouvons également lier la consommation à l'affirmation de soi, et à la reconnaissance par les pairs de cette même affirmation.⁸⁶ Simplement en visitant le réseau social Pinterest, on y voit passer des articles aux titres parlants, par exemple «Ten Ways To Look Expensive On A Budget».⁸⁷ L'anthropologie hobbesienne devient ici un outil intéressant : *avoir l'air riche*, c'est manifester sa puissance face à ceux que l'on rencontre, et c'est de les décourager de nuire. C'est se conforter aussi dans cette angoisse qui marque notre nature. Le consommateur convoite ainsi l'objet de luxe parce qu'il est susceptible de renforcer son statut, de sécuriser sa puissance, cette puissance qu'il se plait à admirer.

Revenons maintenant à cette thèse du treizième chapitre énoncée plus tôt, selon laquelle «la nature dissocie les humains».⁸⁸ La fiction de l'état de nature remplit ainsi sa fonction d'outil théorique en prouvant son point : l'humanité est naturellement asociale. Il s'agit là d'une condition qui peut faire surface même une fois l'état civil institué. Hobbes pense bien entendu à la guerre civile, situation dont il est témoin à son époque. Il prendra aussi le cas des relations internationales, où chaque État est placé en conflit avec son voisin comme un individu le serait dans l'état de nature.⁸⁹ Ce qu'il faut retenir pour notre propos, c'est qu'avant que nous analysions un phénomène contemporain à l'aide de l'état de nature, Hobbes proposait déjà d'actualiser cet outil fictif. Voyons ce qu'écrit Kinch Hoekstra à ce propos :

As this [the three principal causes of quarrel] is meant to illustrate the causes of quarrel that we find "in the nature of man", it may be that Hobbes is not here referring to features exclusive to situations without sovereignty, but to enduring aspects of human nature that will lead to conflict both in civil society and (especially) out of it.⁹⁰

⁸⁵ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 161.

⁸⁶ Profitons-en pour introduire brièvement la pensée de Jean Baudrillard que nous verrons au troisième chapitre. Ce dernier défend que les biens de consommation participent à conférer un *statut* à l'individu qui les possède.

⁸⁷ Leanne Blackmon, «Ten Ways To Look Expensive On A Budget ?», *Classy Yet Trendy. Dress Better With Less* (blogue), 18 janvier 2016, consulté le 31 août 2017. <http://classyyetrendy.com/2016/01/10-ways-to-look-expensive-on-a-budget.html/>.

⁸⁸ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 225 (Mairet, note en bas de page).

⁸⁹ *Ibid.*, 227.

⁹⁰ *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, dir. Patricia Springborg (New York : Cambridge University Press, 2007), s.v. Kinch Hoekstra, «Hobbes on the Natural Condition of Mankind», 119 (nous soulignons).

De cette façon, le Black Friday peut se concevoir comme une manifestation actuelle et euphémistique de ce danger qui nous guette : le choc des passions individuelles et des stratégies rationnelles qui sont mises à leur service.

Avant de passer au prochain point, insistons sur une dernière citation en lien avec cette thèse que nous venons de rappeler. Hobbes écrit : «Les humains n'éprouvent aucun plaisir (mais plutôt un grand déplaisir) à demeurer en présence les uns des autres s'il n'y a pas de puissance capable de les tenir tous en respect.»⁹¹ L'anthropologie hobbesienne exige donc une solution politique : un mécanisme de contrôle, institué *par* les hommes et *pour* eux-mêmes, qui saura pacifier les rapports conflictuels de l'état de nature. La raison, qui indique aux hommes la façon de survivre dans l'état de nature, portera aussi la solution pour en sortir, notamment à l'aide des *lois de nature*, préceptes rationnels censés guider l'action humaine. Cette solution sera un mécanisme artificiel : l'entrée dans l'état civil par l'institution, au moyen d'un contrat social, d'un monarque absolu. Nous en verrons quelques détails au prochain point. Pour l'instant, retenons ceci : la nature humaine telle que comprise par Hobbes est problématique. Les relations entre les hommes sont naturellement conflictuelles, violentes. Une institution politique est de mise si l'on veut pacifier les rapports entre les individus.

Les lois de nature

Dans *De Cive*, Hobbes affirme que la condition naturelle des hommes est le domaine des passions.⁹² Cela ne dément toutefois pas l'importance de la raison. Nous verrons d'ici peu en quoi, dans l'état de nature, il est *rationnellement* avantageux d'en venir au conflit avec ses pairs. De cette façon, nous pourrions comprendre avec plus de clarté la dynamique du Black Friday, où la lutte paraît une solution plus avantageuse que le respect des normes préétablies. Ainsi, nous pourrions appuyer cette première hypothèse, laquelle implique que des individus passionnés soient aussi *rationnels*.

Nous l'avons vu, le droit de nature, garant de l'égalité entre les hommes, leur assure la liberté d'utiliser toute la puissance dont ils disposent pour se protéger, selon ce que la raison

⁹¹ Voir : Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 223.

⁹² Hoekstra, *op. cit.*, p.116.

leur dictera. C'est ici que nous introduisons le concept de *loi de nature*, qui viendra limiter ce droit sur toute chose dans l'état de nature. De manière générale, Hobbes définit la loi de nature de la façon suivante : «Une règle générale trouvée par la raison selon laquelle chacun a l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver, et de négliger de faire ce par quoi il pense qu'elle serait le mieux préservée.»⁹³ Alors que le droit de nature porte en lui l'assurance de la liberté, la loi de nature, quant à elle, suppose une restriction de l'action : l'homme *doit* assurer sa préservation. Ainsi, selon ce précepte général, il devient rationnel «que chacun doi[ve] s'efforcer à la paix aussi longtemps qu'il a l'espoir de l'atteindre, et, quand il ne peut l'atteindre, qu'il peut chercher et utiliser tous les secours et les avantages de la guerre.»⁹⁴ Nous avons ici la *loi de nature fondamentale*, nous indique Hobbes. Dans l'ensemble, ce que nous comprenons jusqu'à maintenant, c'est qu'il est rationnel pour l'homme de poursuivre la paix, parce que celle-ci promet de mieux assurer son existence que la guerre. Toutefois, selon les circonstances, le combat peut être tout aussi rationnel : il assurera, dans un contexte conflictuel, la même fin, soit la préservation de la vie. De cette loi fondamentale découlera une deuxième loi de nature, déduite de la première, qui exigera aux hommes de «contracter en vue de la paix», ce qui leur exigera de sacrifier une partie du droit que la nature leur donne sur toute chose.⁹⁵ En d'autres termes, les individus placés dans l'état de nature, s'ils opèrent un calcul rationnel, conviendront qu'il vaut mieux laisser tomber une partie de leur liberté originelle afin de s'entendre sur les termes d'une convention qu'ils passeront entre eux. Cette convention, ou *contrat*, est un dispositif artificiel qui leur permet de faire un pas de plus vers la paix, laquelle assurera un avenir meilleur. Pour mieux illustrer le concept de convention, pensons aux normes qui nous conduisent, plus ou moins implicitement, à maintenir l'ordre civil. Le simple fait d'attendre son tour en file se qualifie en termes de *contrat* selon la lecture hobbesienne. Mais pour qu'un contrat soit effectif et qu'il réponde aux exigences de sa création, il faut bien entendu que chacun des contractants se conforme aux termes qui ont été entendus. C'est justement le problème de l'état de nature : la paix ne peut jamais être assurée puisqu'aucun n'a la certitude que toutes les parties respecteront la convention passée. Autrement dit, si un

⁹³ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 224.

⁹⁴ *Ibid.*, 231.

⁹⁵ *Ibid.*, 232.

individu respecte les termes du contrat, son semblable a tout intérêt à le trahir.⁹⁶ Pour reprendre le même exemple, si tous font la file, un individu peut voir l'intérêt de les dépasser. Nous avons alors un «problème de réciprocité» : «[...] si les autres n'abandonnent pas leur droit, comme il le fait lui-même, alors il n'y a aucune raison pour qui que ce soit de renoncer au sien, car ce serait s'exposer à être une proie au lieu de se disposer à la paix.»⁹⁷

Ce que nous devons retenir, ici, c'est que l'agression, dans un contexte conflictuel, puisse devenir une stratégie tout-à-fait rationnelle. Référons-nous à nouveau à l'exemple de la file : si, d'une manière généralisée, les participants ne respectent pas la norme et refusent de faire la file, l'individu n'a pas intérêt à se conformer à la convention. Bref, comme l'admet Boudon, le contexte influencera le choix de l'action rationnelle appropriée pour une situation.⁹⁸ Nous l'avons mentionné plus tôt, le Black Friday peut se comprendre comme une séquence, au sein de l'état civil, qui manifeste l'humanité dans sa nature profonde. Lorsque les participants sont confrontés à un contexte de rareté où ils sont placés en compétition les uns contre les autres, lorsque l'effet de masse rend floues les normes qui régissent habituellement leurs actions, les

⁹⁶ De nombreux auteurs ont proposé une analyse du *Léviathan* à l'aune du développement de la théorie des jeux, plus précisément à partir du «dilemme du prisonnier» élaboré au départ par les mathématiciens Melvin Dresher et Merrill Flood, puis énoncé par Albert W. Tucker. Pour une introduction sommaire à la théorie des jeux, consulter : Nicolas Eber, *Théorie des jeux*, 3^e éd. (Paris : Dunod, 2013). À propos du «dilemme du prisonnier», Eber écrit : «[...] il incarne l'idée fondamentale selon laquelle la confrontation des intérêts individuels ne débouche pas nécessairement sur l'optimum collectif» (*Ibid.*, 54). Par cette citation, nous voyons clairement le lien à faire avec le Black Friday, où la poursuite inoffensive d'un bien à rabais peut conduire à l'éclatement violent au sein de la masse.

En ce qui concerne le lien avec Hobbes, le texte de Gauthier s'avère ici un ouvrage très pertinent, voir : Gauthier, *op. cit.*

De plus, nous pouvons ajouter l'article de Marc Parmentier qui analyse le conflit de l'état de nature en termes de «problème de confiance», proposant notamment de réviser la matrice habituelle des «*payoffs*» et de l'adapter à une stratégie de type «donnant-donnant». Voir : Marc Parmentier, «Hobbes, la coopération et la théorie des jeux», *Methodos, savoirs et textes*, no 10 (2010), consulté le 7 septembre 2017. <https://methodos.revues.org/2380>.

⁹⁷ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 232.

C'est pourquoi les hommes, en vertu de ces lois de nature, devront quitter l'état de nature par un contrat social qui leur permettra de passer à l'état civil, qui sera le règne du grand Léviathan. Le monarque, autorisé par tous les hommes, disposera de toute la puissance que ceux-ci auront consenti à lui remettre en abandonnant «leur droit de [se] gouverner [eux-mêmes]» (*Ibid.*, 288). Ainsi, par la force dont il disposera, il assurera le respect des conventions passées entre les hommes. Le problème de réciprocité sera alors résolu.

⁹⁸ Nuançons : Boudon s'oppose au déterminisme auquel adhère l'analyse causale. Bien qu'il considère que le contexte individuel et social dans lequel se trouve l'agent puisse participer à façonner les raisons qui motivent son action, il n'est pas un *déterminant*. Boudon emploie plutôt le terme *paramètre*. Voir : Boudon, *La rationalité*, *op. cit.*, 34.

conduisant à enfreindre les conventions qu'ils acceptent pourtant à l'habitude, ils peuvent trouver rationnel d'entrer en conflit pour des biens susceptibles d'agrémenter leur existence. D'une façon ou d'une autre, la raison est au service des passions en général, et plus précisément de la passion fondamentale d'autoconservation. Le conflit du Black Friday, où l'on se presse et l'on s'arrache des biens de consommation, naît certainement des passions. Nous pourrions affirmer que l'acteur du Black Friday est animé par la «passion de convoitise»⁹⁹, où son désir s'oriente vers l'accumulation de richesses (du profit dans le cas des marchands, d'économies et de biens dans celui des consommateurs). Et Hobbes l'admet, les hommes poursuivent bien souvent la possession de biens matériels censés satisfaire des plaisirs «grossiers». Nous insistons toutefois sur la passion d'autoconservation, centrale chez Hobbes, parce qu'elle est à la source de toutes les autres : si les richesses sont convoitées, c'est qu'elles sont synonymes de puissance, outil indispensable et pour décourager les adversaires potentiels et pour apaiser la crainte naturelle de la mort. Cependant, avec Hobbes, l'omniprésence des passions dans la condition humaine n'est pas un prétexte pour diminuer la capacité rationnelle de l'homme au sens instrumental du terme. Et, en cas de conflit, lorsque l'intégrité d'un individu est menacée, la loi de nature lui ordonne de répliquer pour se défendre. Certes, cette loi lui exige de poursuivre la paix. Mais rappelons-le, lorsque le contexte rend sa poursuite improbable, le même précepte rationnel lui indique le chemin de la guerre. Cela peut expliquer alors l'escalade de violence dont on est parfois témoin lors de ces vendredis d'achats massifs. Nous pourrions dire que le comportement de ces foules n'est pas l'option «optimale», que la coopération serait une stratégie préférable pour atteindre la fin convoitée.¹⁰⁰ Cependant, Hobbes et Boudon nous le confirment, opter pour une stratégie sous-optimale ne suffit pas à retirer le caractère rationnel de l'action.

⁹⁹ Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 130-131.

¹⁰⁰ Voir à ce sujet la matrice des «payoffs» renouvelée dans Parmentier, *op. cit.*

1.3 L'hypothèse de l'*homo œconomicus* et ses limites

L'état de nature nous permet de mieux saisir le déroulement du Black Friday en nous éclairant sur des considérations anthropologiques. Selon Hobbes, l'humanité étant ce qu'elle est, l'état civil ne saurait remédier à tous les troubles que lui occasionne sa nature¹⁰¹, d'où la possibilité de voir surgir sa dynamique à tout moment. La foule du Black Friday se comprend ainsi à partir des outils développés à l'aide de cet état fictif : des individus rationnels, isolés, troublés par leurs passions et dans leur rapport à autrui, sont placés en situation de rivalité réciproque.

Nous avons démontré, avec Boudon et Hobbes, que les participants du Black Friday peuvent être considérés comme rationnels au sens de la rationalité instrumentale. Parce qu'ils veulent satisfaire les désirs propres à leur constitution, ils opéreront un calcul utilitaire. Ils chercheront les meilleurs moyens à exécuter pour atteindre la fin qu'ils espèrent, dans leur cas l'achat d'un article à rabais. Et nous reconnaissons maintenant que la sélection d'une mauvaise stratégie ne retire pas à l'action son caractère rationnel.

Et certainement, à la fois chez Boudon et chez Hobbes, l'individu est sensible au contexte : selon les actions de ses pairs, le contexte de décision dans lequel il évolue exigera de lui qu'il révise ses stratégies rationnelles afin qu'elles soient adaptées à la situation. Selon le modèle de «réaction en chaîne» proposé par Boudon, nous comprenons que le Black Friday puisse dégénérer de la façon dont nous sommes témoins chaque année.

À ce propos, l'individu occupe une place centrale à la fois chez Boudon et chez Hobbes : il est le pilier de l'analyse. Certes, nous venons de le rappeler, l'agent est socialement situé. L'homme doit se confronter à ses semblables, et c'est le plus souvent malgré lui nous dirait Hobbes.¹⁰² Toutefois, affirment Boudon et Hobbes, pour comprendre la société, il nous faut

¹⁰¹ Hobbes écrit : «Il importe de ne pas considérer que la condition du genre humain n'est jamais sans désagrément et que le plus grand [dans l'état civil] est peu de chose en comparaison avec les misères [de l'état de nature]». Voir : Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 303. Certes son anthropologie peut sembler pessimiste, mais il importe de souligner qu'elle n'est pas un prétexte pour renier l'idée de progrès. Le progrès, Hobbes y croit, et c'est justement le règne d'une seule volonté, celle d'un monarque au pouvoir absolu, qui en sera garant. Voir à ce sujet : Ashford & Mulgan, *op. cit.*

¹⁰² Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, 223.

partir de l'action de l'individu et des intentions qui l'animent.¹⁰³ L'être humain est ainsi isolé de ses confrères par la méthode choisie.

Au second chapitre, cette méthode sera critiquée en ce que ce les intentions individuelles sont insuffisantes pour saisir un phénomène comme le Black Friday. Cet événement ne serait pas l'effet «accidentel» d'intentions individuelles agrégées, mais plutôt un phénomène complexe faisant intervenir plusieurs institutions sociales, celles ayant notamment une dimension religieuse. On en fait une tradition qui revient à chaque année, un événement inclusif qui prend les allures d'une fête, ce qui nous empêche d'écarter du revers de la main toute dimension collective. À l'inverse d'un simple accident – un résultat non-intentionnel – il servirait une fonction sociale précise. Nous le verrons sous peu.

L'intérêt de développer un chapitre aussi long sur l'anthropologie hobbesienne ainsi que sur l'individualisme méthodologique réside notamment en ce que nous pouvons solidifier, surtout avec Hobbes, une conception de l'être humain qui cadre avec l'hypothèse anthropologique de l'*homo œconomicus* :

Market crowds were constitutionally distinct from social and political crowds in that they were thought not to assimilate individuality into psychological unity, but rather saw systemic collectivity in the self-interested, strategic interactions among rational individual actors pursuing their own individual gain.¹⁰⁴

Le Black Friday est présenté dans les médias comme le phénomène typique de recherche de profit. Foncièrement marchand, il serait le symptôme d'un système économique centré sur la satisfaction individuelle. Bref, chez les détaillants comme chez les consommateurs, le Black Friday paraît rationnellement orchestré¹⁰⁵ vers le gain, l'usage profane. Nous questionnerons ce présupposé, notamment en nous appuyant sur le caractère outrancier de la consommation dont

¹⁰³ Alors que Hobbes développera une anthropologie politique, Boudon se sert surtout de ce postulat comme méthode d'analyse. Il faut comprendre l'action individuelle, ses *raisons*, si nous voulons saisir un phénomène social.

¹⁰⁴ Mackay & Stäheli cités dans Kenneth Rogers, «Black Friday : Crowdsourcing Communities of Risk», *Women's Studies Quarterly* 40, no 1 & 2 (2012) : 177-178.

¹⁰⁵ Au sens où il est *organisé* chaque année par le marché, et que les consommateurs *prévoient* faire leurs achats durant cette période. Cela n'enlève rien au fait que, selon la méthode que nous propose Boudon, le Black Friday se conçoit comme un événement «accidentel», dont la résultante ne reflète pas les intentions individuelles des acteurs.

on est témoin lors de l'événement. Plutôt qu'être le lieu de l'utile, le Black Friday serait une occasion de *dépense* voire de *destruction*.

Contre cette lecture du Black Friday en termes d'*utilité*, nous rappelons ici qu'aux États-Unis, ce vendredi marque le début de la préparation de la fête de Noël. Conséquemment, plusieurs participants espèrent y trouver les présents qui seront offerts à leurs proches pour l'occasion. Bien que plusieurs dénoncent la «commercialisation» de Noël, nous irons dans un autre sens grâce à la théorie sur le don que nous propose Marcel Mauss. En replaçant le Black Friday dans son contexte, nous pouvons noter qu'à une lecture profane et individualiste du phénomène, il paraît possible d'y opposer une lecture *religieuse* et *sociale*, où le Black Friday s'envisage comme un rituel – une *fête* – collectif marqué par la rivalité et l'excès.

Un autre problème avec le présupposé de l'*homo œconomicus*, c'est qu'il insiste sur le *conflit*. L'interaction de ces individus économiques donne lieu à des rivalités, à des dérives violentes. Néanmoins, le Black Friday ne se résume pas à un moment conflictuel où des individus intéressés et rationnels se disputent une réduction. Certes, le conflit peut émerger, et Hobbes nous fournit jusqu'à maintenant une explication satisfaisante de cette éventualité. Toutefois, si nous faisons abstraction de ces rivalités, le Black Friday semble au contraire un moment d'unification sociale à travers le rituel. Le prochain chapitre sera justement l'occasion de remettre en question la conception de l'*homo œconomicus*, et de placer l'homme au sein des institutions qui le façonnent.

En des termes différents, Hobbes permet de répondre à notre première question en limitant la nature humaine à une dimension économique, ce que nous jugeons insatisfaisant. Ajoutons à cela que notre seconde interrogation paraît, elle aussi, irrésolue : trop d'éléments de contexte nous refusent une lecture du Black Friday en termes d'accident comme nous l'exige Boudon. Il nous faudra alors recadrer notre analyse, à la fois dans sa méthode et dans ses contenus, ce que nous ferons au chapitre suivant.

II

L'échange symbolique

À l'occasion de ce deuxième chapitre, au sein duquel nous tenterons de répondre aux limites de la première hypothèse, nous considérerons les phénomènes sociaux non pas comme la simple somme des actions individuelles, mais comme un système complexe où le social et l'individuel s'entrecroisent, s'influencent à chaque moment. Nous en avons convenu, les intentions des acteurs semblaient insuffisantes pour expliquer le Black Friday, cette tradition qui s'apparente à une fête collective notamment par la dépense excessive et spectaculaire dont elle fait preuve. Dans les deux prochains chapitres, nous nous appuierons sur les thèses de Marcel Mauss et de Jean Baudrillard pour envisager la possibilité que le Black Friday, conçu comme un rituel émergent de la société de consommation américaine, puisse servir une fonction sociale. Contrairement à ce qui a été examiné au chapitre précédent, cette méthode d'analyse, et les contenus théoriques que nous retiendrons, admettront l'aspect conflictuel du Black Friday sans toutefois s'y limiter.

Avant de commencer, nous insistons dès le départ sur l'importance de placer le Black Friday dans son contexte social, ce que notre première hypothèse renonçait à considérer. Aux États-Unis, le Black Friday suit le *Thanksgiving* et marque le début de la préparation de la fête de Noël. Il prend ainsi place, au sein du calendrier étatsunien, entre deux fêtes qui, même si on les accuse d'un détournement profane, sont redevables aux traditions chrétiennes. Il faudra donc nous rappeler que beaucoup d'Américains profitent des soldes offerts à l'occasion du Black Friday pour commencer leurs achats de cadeaux de Noël, présents qu'ils offriront à leurs proches, et dont l'échange est une caractéristique fondamentale dans les célébrations de la Nativité. Déjà, par ces simples faits que nous rappelons, il nous est permis de constater le lien étroit qui existe entre le Black Friday, que l'on accuse facilement de dérive propre à la société de consommation, et les rituels sociaux religieux (dans ce cas-ci d'origine chrétienne).¹⁰⁶

¹⁰⁶ Retenons la définition du rituel de Wolfgang Sofsky : «Les rituels sont des organisations de la transformation, du passage du profane au sacré, du système statutaire à la communauté, de la paix à la guerre, de la vie quotidienne

2.1 Le social comme entité distincte

*Emportés par la foule qui nous traîne
Nous entraîne
Écrasés l'un contre l'autre
Nous ne formons qu'un seul corps...*
Édith Piaf, La Foule

2.1.1 Gustave Le Bon sur la masse : un évolutionnisme qui perdure

Un travail sur le Black Friday exige une réflexion en termes de *masse*. Tel que nous l'avons présenté au premier chapitre, même si nous acceptons les prémisses de l'individualisme méthodologique selon lequel les actions individuelles (et leurs intentions) constituent la cause explicative d'un phénomène collectif, la masse demeure l'objet de plusieurs questionnements. Hobbes l'explique en se référant aux passions des individus, au sens où la foule devient le miroir des passions individuelles additionnées. Boudon admet que le résultat, les actions de la masse, puisse différer des parties impliquées, soit les individus et leurs intentions propres. Dans les deux cas, l'individu est premier dans l'analyse. La masse n'est que le résultat (dont Boudon admet le caractère possiblement accidentel) des actions individuelles combinées. Et nous l'avons vu, avec Hobbes, il nous est permis d'envisager une conception économique de la nature humaine : même si l'on admet que l'individu a une nature passionnelle, il est un *homo œconomicus* qui place sa raison au service de ses besoins et de ses désirs, c'est pourquoi on dit qu'elle est *instrumentale*, elle sert une *utilité*.

Commençons ce deuxième chapitre, qui se veut une réfutation partielle de la première hypothèse, par une brève considération¹⁰⁷ des thèses de Gustave Le Bon dans l'ouvrage *Psychologie des foules* écrit à la fin du XIXe siècle. On assiste alors à une effervescence sociale

à la fête.» (Wolfgang Sofsky, *L'ère de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre*, (Paris : Gallimard, 2002), 31.)

¹⁰⁷ Comme nous l'avons déjà mentionné, les thèses de Le Bon constituent un ajout pertinent puisqu'elles permettent un accès privilégié au «réflexe évolutionniste» évoqué en introduction. Au surplus, nous avons sélectionné certains aspects de son travail parce qu'ils facilitent la transition entre nos deux hypothèses et leurs méthodologies respectives. En aucun cas nous ne prétendons offrir une présentation exhaustive de ses recherches sur les foules. Ce n'est pas l'objet de notre travail. De plus, il ne s'agit pas non plus d'endosser sa position à propos de la masse.

au ton et aux visées révolutionnaires, qui se traduit par une mobilisation des masses. Le Bon se méfie du pouvoir de celles-ci, comme il se méfie des idéaux démocratiques compris dans leur message. Nous pouvons réduire l'enquête de Le Bon à deux objectifs : d'abord, il faut comprendre la masse, ou «ce processus où l'individualité semble se dissoudre dans le collectif».¹⁰⁸ Cet extrait nous permet de placer sa conception la masse à l'opposé de la conception individualiste : la foule n'est pas la somme des individus qui la composent. Au contraire, elle nie l'individualité par un processus qui nous est jusqu'alors inconnu. La masse devient alors une entité distincte et autonome, c'est-à-dire qu'elle obéit à ses propres lois. Son second objectif est simple : si la mobilisation des masses menace la stabilité politique, le dirigeant devra alors apprendre à les contrôler. Ainsi, connaître les lois psychologiques qui gouvernent les foules devient un moyen pour mieux contenir les dérives dont elles sont le présage.

Nous pouvons associer Le Bon à une conception évolutionniste de la foule, conception anthropologique «qui présuppose l'existence d'un ordre immanent à l'histoire de l'humanité».¹⁰⁹ Et, nous le verrons, une telle conception influence à ce jour notre perception du Black Friday. Expliquons-nous d'abord : Le Bon considère l'évolution des sociétés humaines de manière linéaire, au sens où les sociétés dites «primitives» progressent vers les sociétés qualifiées de «civilisées», *perfectionnées*. Il écrit : «par le seul fait qu'il fait partie d'une foule, l'homme descend de plusieurs degrés sur l'échelle de la civilisation».¹¹⁰ Cet extrait imagé renvoie à l'évolutionnisme que nous attribuons à sa pensée. L'emploi du verbe «descendre» trahit ici ce qu'il entend par «primitif» :

Simplement, parce que les instincts de férocité destructive sont des résidus des âges primitifs dormant au fond de chacun de nous. Pour l'individu isolé il serait dangereux de les satisfaire, alors que son absorption dans une foule irresponsable, et où par conséquent l'impunité est assurée, lui donne toute liberté pour les suivre.¹¹¹

¹⁰⁸ Le Bon, *op. cit.*, 7 (note de Kojascha).

¹⁰⁹ *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dir. Pierre Bonte et Michel Izard (Paris : Presses Universitaires de France, 1991), s.v. «Évolutionnisme», 269-272.

¹¹⁰ Le Bon, *op. cit.*, 44.

¹¹¹ *Ibid.*, 67 (nous soulignons).

À l'origine, l'humanité est donc excessive, violente, destructrice. C'est l'organisation en société qui permet de contenir cette nature troublée : parce qu'il craint les conséquences qu'entraînerait la désobéissance, l'individu se soumet aux lois. Il est difficile ici de ne pas y voir des influences hobbesiennes.¹¹² Cependant, la masse annule cette crainte : dans une foule anonyme, l'individu se défait de sa responsabilité.¹¹³ Il ne craint plus le châtement parce qu'il serait impossible de l'appliquer. Il agit tout-à-coup suivant un «sentiment de puissance lui permettant de céder à des instincts que, seul, il eût forcément réfrénés».¹¹⁴ La société le contraint donc en le forçant à étouffer certains instincts dits «primitifs».

Conséquemment, du point de vue de la rationalité, la foule est aussi considérée comme une «régression», où l'individu «civilisé» subit d'un coup, parce qu'il se retrouve dans un contexte de masse, une perte de ses facultés rationnelles. Le Bon associe donc le primitif à l'irrationalité. Voilà de quoi le distinguer de Hobbes pour qui la rationalité est incluse dans l'état de nature.¹¹⁵

Ainsi, parce que les individus qui composent la foule sont sujets à la défaillance que nous venons d'évoquer, il sera aisé de les manipuler. En lui suggérant certaines idées, en lui présentant la direction à emprunter, le meneur pourra diriger à son gré la foule d'individus inconscients.¹¹⁶ La foule les acceptera sans réflexion. Le Bon nous met en garde quant aux dangers de cette possibilité : la foule peut tomber entre de mauvaises mains (nous rappelons que Le Bon redoute les élans démocratiques caractéristiques de son époque). C'est pourquoi le gouvernant devra connaître les lois psychologiques qui les commandent pour mieux les

¹¹² Nous avons d'ailleurs introduit la notion de responsabilité telle que présentée par Le Bon au chapitre précédent, soit au point 1.2.3.

¹¹³ *Ibid.*, 168.

¹¹⁴ *Ibid.*, 41.

¹¹⁵ Contrairement à l'anthropologie hobbesienne, l'évolutionnisme anthropologique considère «la rationalité comme un produit du développement et non plus une faculté naturelle comme la raison», écrit-on dans Bonte & Izard, *op. cit.*, s.v. «Évolutionnisme», 272.

¹¹⁶ Le Bon articule ses thèses en recourant à certaines notions psychanalytiques : la foule donne lieu à un «évanouissement de la pensée consciente» (35). L'individu peut ainsi «céder à des instincts» (41) qu'il aurait normalement «réfrénés» (62). En proie à cette «régression» typiquement «féminine», «infantile» (11), la foule devient à la merci de celui qui voudra bien en devenir le meneur, peu importe ses intentions. Elle sera ainsi, par le pouvoir de la «suggestibilité», dans un état comparable à celui de l'«hypnotisé» (43). Le Bon, *op. cit.* (nous soulignons).

dominer. Ce qui nous conduit à son deuxième objectif, politique cette fois. Et parce que la foule est irrationnelle, elle exigera une gouvernance à son image :

Laissons donc la raison aux philosophes, mais ne lui demandons pas trop d'intervenir dans le gouvernement des hommes. Ce n'est pas avec la raison, et c'est souvent malgré elle, que se sont créés des sentiments tels que l'honneur, l'abnégation, la foi religieuse, l'amour de la gloire et de la patrie, qui ont été jusqu'ici les grands ressorts de toutes les civilisations.¹¹⁷

Avec cette citation, nous saisissons en quoi Le Bon peut être qualifié d'«irrationaliste». Loin de se soumettre à la «droite raison» du Léviathan hobbesien, l'individu, dont la foule vient nier conscience et raison, sera plutôt impressionné par l'appel aux passions.

La pertinence d'évoquer les écrits de Le Bon se justifie ici en deux points. D'abord, d'un point de vue méthodologique, sa lecture, bien que controversée et contestable à de nombreux égards¹¹⁸, nous permet d'envisager la foule du Black Friday autrement que par les moyens que nous fournit l'individualisme méthodologique : «la foule n'est pas un simple agrégat d'individus, mais une entité propre, autonome.»¹¹⁹ Une telle compréhension nous permettra d'introduire la notion durkheimienne de *fait social*, centrale dans l'articulation de cette deuxième hypothèse de travail. Ensuite, il est courant, dans le discours populaire, de décrire le Black Friday selon une conception similaire à celle de Le Bon, soit en termes évolutionnistes. Nous pouvons lire, dans le blogue du *Journal de Montréal*, un billet de Marie-Claude Ducas qui illustre notre propos. Au sujet du Black Friday, elle écrit en 2014 :

Ces scènes d'hystérie collective me rappellent des passages de Z comme Zorglub, cette bande dessinée où Spirou et Fantasio se battent contre Zorglub, savant fou dont l'invention, la «zorglonde», lui permet de manipuler les foules en les faisant

¹¹⁷ *Ibid.*, 126 (nous soulignons).

Cette citation nous permet de comprendre pourquoi l'étiquette «machiavélique» lui a été collée. On est loin du roi-philosophe de Platon. Sagesse et vertu se distinguent de l'exercice du pouvoir. La rhétorique devient une arme pour séduire les foules et les manipuler à sa guise.

¹¹⁸ Nous l'avons mentionné plus tôt, la masse est comprise par Le Bon comme une «régression» vers un état «primitif». Nous le verrons, Marcel Mauss contestera cette classification. Aussi, il conçoit la foule comme typiquement «féminine», reléguant ainsi, sans subtilité, la féminité à un état de second ordre. De plus, la «race» de la foule influencera sa dynamique et ses manifestations. Décidemment, de tels propos n'ont pas résisté au temps, et la théorie que nous offre Le Bon est à tout le moins questionnable si elle se fonde sur de tels présupposés discriminatoires. Il faut toutefois admettre que son ouvrage a fortement influencé les sciences humaines, notamment la psychologie sociale, c'est pourquoi nous la retenons sans toutefois en faire l'objet central de notre propos.

¹¹⁹ *Ibid.*, 8 (note de Kojascha).

tomber dans une sorte d'hypnose, et de leur faire acheter, notamment, quantité de choses dont ils n'ont absolument pas besoin.¹²⁰

Il n'est pas rare d'être confrontés à une telle lecture lorsque nous discutons du Black Friday, surtout dans les journaux d'opinions ou les médias sociaux. Pour faire court, alors que l'analyse des thèses hobbesiennes nous invitait à considérer les acteurs en termes d'*homo æconomicus*, cette lecture, que nous associons à celle de Le Bon, les dépeint en termes de régression vers un état sous-optimal, «primitif» ou, dans ce cas, «hystérique».¹²¹ La raison a subi, dans les deux cas, une altération. Avec Mauss, nous verrons qu'il est possible de contester cette attitude évolutionniste, porteuse de certains dangers¹²² tout en acceptant le caractère irrationnel¹²³ du Black Friday.

2.1.2 Le fait social d'Émile Durkheim

Le projet durkheimien et le fait social : «l'individu socialisé et contraint»¹²⁴

La lecture de Le Bon nous permet d'envisager la masse du Black Friday autrement que par une compréhension agrégative du phénomène, soit en le considérant comme une entité distincte et autonome. Celle de Durkheim, quant à elle, posera les bases méthodologiques d'une

¹²⁰ Journal de Montréal, Marie-Claude Ducas, «“Black Friday” = zorglonde ?», 28 novembre 2014, consulté le 31 octobre 2017. <http://www.journaldemontreal.com/2014/11/28/black-friday--zorglonde-1> (nous soulignons).

¹²¹ Les racines étymologiques renvoient, du grec *hysterá*, à «matrice» (utérus). L'hystérie est une notion psychanalytique qui peut, en ce sens, être considérée comme péjorative puisqu'elle est essentiellement «féminine» (on le rappelle, Le Bon associe le féminin à un état de second ordre). En cas d'hystérie, le moi se retrouve incapable de contrôler les pulsions, ce qui donne lieu à un conflit psychique. Elle se caractérise alors comme une perte de certaines facultés (langagières, cognitives, motrices, relationnelles, etc.). Voilà en quoi nous faisons un lien entre la compréhension du Black Friday comme une «hystérie collective» et l'évolutionnisme. Voir : *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, dir. Michel Blay (Paris : CNRS Éditions, 2012), s.v. «Hystérie», 499.

¹²² L'évolutionnisme sera critiqué à plusieurs niveaux. En plus d'être démenti sous l'aspect théorique, son adoption aura de lourdes conséquences sur le plan normatif, notamment dans la relation avec les peuples qualifiés de «primitifs» sans base théorique solide, ainsi que dans la cristallisation du concept de «race» qui a mené aux dérives du racisme dont nous connaissons toujours les répercussions aujourd'hui. Voir : Bonte & Izard, *op. cit.*, s.v. «Évolutionnisme», 269-272.

¹²³ Lorsqu'il s'agira de questionner la rationalité du Black Friday, nous ferons toujours allusion à la *rationalité instrumentale* telle que théorisée et défendue par Hobbes. Parce qu'elle se comprend comme le calcul d'un agent, nous réfèrons donc à une rationalité typiquement individuelle et économique, ce qui est cohérent avec notre objet d'étude. Nous comprenons que le concept de «rationalité» est porteur de larges débats en philosophie et nous justifions notre choix en termes méthodologiques.

¹²⁴ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, introduit par François Dubet (Paris : Presses Universitaires de France, 2013), 9.

telle conception, et sa méthode sociologique sera d'une influence incontestée sur les auteurs qui nous intéressent plus précisément.

Durkheim élabore sa méthode sociologique à un moment de l'histoire où le rationalisme fait ses preuves dans le domaine des sciences naturelles qui voient leurs avancées décuplées. Son objet d'étude étant le phénomène social, il cherchera à y intégrer ce rationalisme scientifique pour développer sa discipline, la sociologie, sur des bases solides.¹²⁵ Pour ce faire, il doit définir cet objet désigné par la notion de *fait social*. Voici la définition qu'il en donne dans les *Règles de la méthode sociologique*, ouvrage de référence pour ce qui nous intéresse :

Est fait social toute manière de faire, fixée en nous, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure, ou bien, encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles.¹²⁶

Nous reconnaissons ici que le fait social a une réalité propre, c'est-à-dire que son existence ne s'explique pas qu'en se référant aux motifs et aux actions des individus qui y participent. Cependant, le fait dont on traite demeure *social*, il est une «manière de faire» partagée. Il est donc évident que Durkheim ne nie pas qu'il doive y avoir interaction entre les individus pour qu'on puisse le désigner comme tel. Simplement, parler de *fait social* exige «que plusieurs individus tout au moins aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau».¹²⁷ Clairement, on est loin de l'individualisme méthodologique de Boudon.¹²⁸ Nous sommes plutôt confrontés à une conception des phénomènes sociaux qui rappelle celle que défend Le Bon dans son étude sur les foules : le social ne se borne pas à l'addition des individualités. Il a une réalité propre. Durkheim écrit, et ses mots se rapprochent de ceux de Le Bon en ce sens : «Le groupe pense, sent, agit tout autrement que ne feraient ses

¹²⁵ Camille Tarot, «Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss», *Revue européenne des sciences sociales* 34, no 105 (1996) : 116.

¹²⁶ Durkheim, *op. cit.*, 14 (nous soulignons).

¹²⁷ *Ibid.*, 20 (préface de la seconde édition).

¹²⁸ Évitions tout anachronisme ici en rappelant que Durkheim n'écrivait pas en réaction aux thèses de l'individualisme méthodologique. Au contraire, la sociologie de Boudon arrive plus tard, soit durant la seconde moitié du XXe siècle, et elle s'avère une réponse aux limites de la théorie durkheimienne. Pour notre analyse, nous avons préféré le chemin inverse, ce qui nous conduit à opérer un retour à une conception durkheimienne du social.

membres, s'ils étaient isolés.»¹²⁹ Durkheim, pour défendre l'attribution d'une réalité propre au fait social, proposera un argument ontologique : les institutions sociales précèdent les individus en existence. Nécessairement, donc, elles en sont séparées.¹³⁰ Durkheim nous présente ainsi une conception dualiste du social : l'individu et la société sont distincts. Ajoutons à ce dualisme un rapport de force asymétrique : la société, ses institutions, nous déterminent, altérant ainsi la liberté individuelle.

Non seulement les phénomènes sociaux sont des entités indépendantes des personnes, mais ils agissent comme une contrainte pour ces dernières. Contrairement à Hobbes, Durkheim défend que l'humanité est *naturellement sociale*. Avec Hobbes, il soutient que la coordination des rapports entre les personnes exige que l'individu soit contraint. Toutefois, cette contrainte n'a rien d'un Léviathan institué artificiellement selon les règles de la raison. Elle est plutôt naturelle : elle réside dans les faits sociaux.¹³¹ Pour appuyer cette comparaison, rappelons un passage éloquent tiré des *Règles* :

[...] nous faisons de la contrainte la caractéristique de tout fait social [...] mais cette force est naturelle. Elle ne dérive pas d'un arrangement conventionnel que la volonté humaine a surajouté de toutes pièces au réel ; elle sort des entrailles mêmes de la réalité ; elle est le produit nécessaire de causes données [...]¹³²

Par cet extrait, nous remarquons que Durkheim se dissocie des théoriciens du contrat social. Finalement, portons notre attention sur la notion de *causalité* telle qu'on nous l'introduit à la fin du dernier extrait cité.

Le sociologue, nous dit Durkheim, devra étudier un fait social à la manière du rationalisme scientifique, soit «[en s'inspirant] de la méthode expérimentale en dégageant les

¹²⁹ *Ibid.*, 103.

¹³⁰ *Ibid.*, 4.

¹³¹ Le lien que nous proposons de faire entre Hobbes et Durkheim se justifie en ce que Durkheim lui-même connaît très bien la conception hobbesienne de la vie sociale et politique. Dans le cadre d'un cours de philosophie qu'il donne à la Sorbonne en 1883-1884, il examine notamment le rapport entre l'individu et le social en remettant en question l'isolement naturel des individus et le caractère artificiel de la société, qui naîtrait selon Hobbes de la contrainte des forces matérielles qui s'exercent dans l'état de nature.

Voir à ce sujet : Émile Durkheim, «Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884», notes prises par André Lalande (Paris : Sorbonne, 1883-1884), consulté le 10 décembre 2017.
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.cou1>.

¹³² Durkheim, *Règles*, *op. cit.*, 121 (nous soulignons).

causes et les fonctions des phénomènes sociaux». ¹³³ Trouver la cause, ce n'est en rien trouver la fonction d'un fait social. Il faudra alors les distinguer. Certains phénomènes, nous dit Durkheim, sont explicables en ce qu'ils ont une cause définie sans qu'ils servent une fonction sociale précise. Durkheim reconnaît toutefois que le social, au même titre qu'un organisme vivant, a des besoins à combler. Certes, si une cause sociale résiste au temps, il est fort probable qu'elle serve cet organisme, qu'elle *remplisse une fonction*. ¹³⁴ Il importe alors, pour le sociologue, d'identifier et d'expliquer cette fonction. Toutefois, «faire voir à quoi un fait est utile [à la société] n'est pas expliquer comment il est né ni comment il est ce qu'il est.» ¹³⁵ Ainsi, la cause d'un fait social donné ne s'assimile pas à la fonction qu'il remplit. Et il faut ajouter un dernier détail : la fonction, chez Durkheim, est *sociale*. Tel que nous pouvons lire dans les *Règles*, «puisque les faits sociaux sont extérieurs aux consciences individuelles, il n'est pas concevable de les expliquer par les motifs et les fins poursuivies par les individus». ¹³⁶ Bref, qu'un phénomène soit socialement fonctionnel n'implique pas nécessairement qu'il serve les intentions individuelles. Au contraire, et retenons ce qui suit pour notre propos, Durkheim se positionne contre une vision strictement utilitaire du social comme celle que nous avons vue au dernier chapitre.

Pour clore cette section portant sur la sociologie d'Émile Durkheim, précisons que l'intérêt d'aborder sa méthode n'est pas dans l'application de celle-ci au Black Friday. N'étant point sociologues, ce n'est pas l'objectif de notre recherche. Nous ne prétendons (ni ne

¹³³ Le sociologue devra mener son étude selon la méthode des variations concomitantes que nous mentionnons ici sans vouloir entrer dans le détail. Cette méthode empruntée à John Stuart Mill permettra, à défaut de pouvoir appliquer les méthodes expérimentales que l'on emploie en laboratoire où l'environnement peut être contrôlé, une manipulation des facteurs dans la recherche des causes des phénomènes sociaux. Ainsi, même si l'on reconnaît qu'il est impossible de contrôler les facteurs sociaux comme on le fait pour les phénomènes naturels, il reste possible de saisir le social avec les moyens du rationalisme scientifique, voir : *Ibid.*, 9-10 (introduction à l'édition «Quadridge»).

¹³⁴ *Ibid.*, 8 (introduction à l'édition «Quadridge»).

¹³⁵ *Ibid.*, 90.

Nous avons ajouté cette précision entre crochets pour éviter toute confusion. Précisons que dans nos développements futurs, nous associerons le concept d'«utilité» à l'*hypothèse de l'avantage personnel* qui conçoit l'humanité à partir de son économie, c'est-à-dire à partir d'individus isolés (voire rivaux), intéressés et rationnels. Toutefois, le terme «fonction» sera associé au rôle qu'un phénomène occupe dans le social. La fonction sert le social et non les individus séparés. La fonction, nous le verrons, ne s'expliquera pas en termes de rationalité instrumentale puisqu'il est possible qu'elle échappe aux consciences individuelles.

¹³⁶ *Ibid.*, 7 (préface).

souhaitons) aborder ce phénomène dans le cadre du rationalisme scientifique. Cependant, la théorie durkheimienne offre une conception du social qui non seulement a influencé les auteurs dont nous avons sélectionné les thèses, mais qui, en elle-même, constitue un point de départ solide : les phénomènes sociaux sont des entités distinctes des individus qui y sont impliqués. En bref, «la synthèse est plus que la somme de ses parties».¹³⁷ La théorie de Durkheim est ainsi un holisme, conception du social qui s'oppose à l'individualisme méthodologique. De plus, le fait social est contraignant : l'individu, en vertu du fait qu'il s'intègre à une société, soit dans des institutions qui, ontologiquement, le précèdent, perd une part de sa liberté. Cette contrainte reste toutefois naturelle. Et finalement, le sociologue, qui fera des faits sociaux son objet premier d'analyse, s'évertuera à en saisir les causes et les fonctions en écartant les intérêts individuels, ce qui l'éloigne une fois de plus l'individualisme méthodologique de Boudon et du contractualisme de Hobbes.

2.2 Marcel Mauss : le don, *fait social total*

2.2.1 Remarques préliminaires

À ce moment de notre étude, nous confronterons le phénomène qui nous intéresse aux études ethnologiques de Marcel Mauss sur le don, plus précisément sur l'institution du *potlatch* dans certains groupes autochtones d'Amérique du Nord.¹³⁸ Parce que le *potlatch* a servi Mauss dans sa compréhension des pratiques d'échange qui dépassent les rituels culturellement situés, son intégration sera essentielle au raisonnement présenté dans ce chapitre. Une bonne connaissance de ce fait social (total) pourra ainsi nous accompagner dans la saisie de la théorie plus générale sur le don. Les études de Mauss cadreront, nous le verrons rapidement, avec la méthode de son oncle Durkheim. Bien entendu, Mauss revisitera cet holisme à la lumière des

¹³⁷ Tarot, *op. cit.*, 117.

¹³⁸ On pourrait questionner la pertinence, dans un mémoire de philosophie, de traiter aussi longuement de travaux anthropologiques. Mauss reste cependant philosophe. Pour reprendre les mots de Bruno Karsenti : «[...] l'intention reste profondément philosophique : celle de saisir, dans sa complexité constitutive et dans l'intégralité de ses manifestations, le phénomène humain.» (Bruno Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss* (Paris, Presses Universitaires de France, 2011), 6).

données ethnographiques dont il proposera la redécouverte. Ainsi, par sa théorie du don, certains éléments de l'holisme durkheimien seront critiqués, modifiés, voire remplacés.

De manière générale, les écrits de Mauss sont retenus dans cette analyse parce qu'ils nous exigent de penser les rapports sociaux, les échanges dans ce cas-ci, en dehors des relations marchandes qui semblent réguler les interactions entre les individus, du moins selon l'hypothèse de l'homme économique. Dans le don, et plus particulièrement dans le *potlatch*, on ne recherche pas la simple utilité économique propre au profit ou à l'acquisition de biens. Nous le verrons sous peu, le *potlatch* est la mise en scène de dons massifs, voire de destruction d'objets, ce qui l'éloigne d'une conception économique de la rationalité. Pourtant, même si l'on admet l'irrationalité du *potlatch*, cette admission n'empêche pas qu'il serve une fonction sociale. Avec Durkheim, puis ensuite avec Mauss, nous pouvons replacer l'individu, isolé par l'hypothèse de l'*homo œconomicus*, dans ses relations avec les autres. L'individu est naturellement *social*, et on va plus loin encore : il *existe* dans son rapport aux autres, et l'humanité se dote d'institutions pour réguler, pacifier ces rapports. Ce que Mauss cherche à accomplir, c'est la saisie de leur essence.¹³⁹ Ainsi, nous verrons que ces institutions ne se réduisent pas à un contrat politique rationnellement institué en vue du bien de chacun pris isolément.

2.2.2 L'héritage durkheimien & son dépassement

Le rejet de l'évolutionnisme

Dans la lignée de ce qui précède, nous verrons que le don constitue une institution complexe, un rite social qui participe au maintien de rapports sociaux harmonieux entre les individus et les groupes. L'*Essai sur le don* se construit à partir des observations ethnographiques à propos de peuples que Le Bon ou Durkheim auraient qualifié de «primitifs», soit des peuples indigènes d'Amérique du Nord et d'Océanie.¹⁴⁰ Mauss rejette, contrairement à

¹³⁹ *Ibid.*, 13.

¹⁴⁰ Mauss n'a pas mené d'enquête de terrain. Ses études incluent des données récoltées lors de terrains ethnographiques d'autres anthropologues tels que Bronislaw Malinowski, Elsdon Best ou Franz Boas, à partir desquelles Mauss établit un système complexe où la frontière entre philosophie, sociologie et anthropologie en vient à s'estomper.

Durkheim, l'opposition opérée à son époque entre les sociétés «primitives» et «modernes», selon laquelle les secondes seraient un perfectionnement des premières, lesquelles sont jugées plus élémentaires. Au contraire :

Mauss constate de plus en plus que les primitifs n'en sont pas vraiment et que les formes de vie sociale ou religieuse élémentaires dont on les crédite le sont peut-être relativement à des sociétés plus vastes, mais non en soi, car ces sociétés sont déjà intrinsèquement complexes.¹⁴¹

Autrement dit, comprendre les sociétés dites «archaïques» à partir des nôtres, c'est-à-dire en les comparant, risque d'appauvrir l'analyse. Bien que Mauss prétende remarquer des spécificités propres à l'organisation des cultures jadis taxées de ce qualificatif, cela n'empêche nullement qu'elles soient d'une grande complexité. La tâche du chercheur sera alors de comprendre cette complexité particulière s'il espère saisir l'ensemble du genre humain. Par ce «recours privilégié à l'humanité archaïque»¹⁴², Mauss espère «mieux comprendre le présent afin d'aider l'humanité à prendre conscience de son avenir.»¹⁴³ Ainsi, en plus de remettre en question une dichotomie à la source de discrimination entre les cultures, il nous ouvre la porte à une application au phénomène qui nous intéresse : le Black Friday. Pourtant, tenter de comprendre ce phénomène à partir de thèses qui excluent le marchandage paraît à première vue paradoxal : le Black Friday s'inscrit avant tout dans un système de consommation qui se défend d'être fondé sur la rationalité économique, sur l'accumulation des richesses et non sur leur dépense. Lors du Black Friday, le consommateur cherche une économie et le marchand, un profit. Malgré tout, nous verrons que la dynamique du don telle qu'elle se manifeste dans le *potlatch* constitue un angle d'analyse pertinent pour notre propos.

Les limites de l'holisme durkheimien : dépasser les dichotomies par le *fait social total*

Durkheim, dans sa volonté scientifique de dégager les causes à l'origine des faits sociaux, se concentrait sur l'étude de phénomènes qu'il retirait presque chirurgicalement de leur

¹⁴¹ Tarot, *op. cit.*, 121(nous soulignons). Pour approfondissement, voir : Bonte & Izard, *op. cit.*, s.v. «Marcel Mauss», 456-458.

¹⁴² Marcel Mauss cité dans Gérald Berthoud, «Homo maussianus : totalité ou dissociation ?», *Revue du Mauss* 2, no 36 (2010) : 513.

¹⁴³ *Loc. cit.*

contexte.¹⁴⁴ Nous pensons sans conteste ici à ses recherches sur le suicide, travaux qui ont marqué sa discipline. Bien que Durkheim distingue cause et fonction en insistant sur la première, cela n'empêche pas qu'il s'intéresse aussi à la seconde.¹⁴⁵ Dans cette lignée, Mauss défendra la nécessité, pour une saisie véritable d'un fait social, de comprendre la *fonction* qu'il remplit.¹⁴⁶ Puisque notre objectif est de considérer la possibilité que le Black Friday puisse occuper une fonction sociale (plutôt que de se comprendre qu'à partir de l'individu et de ses intérêts), la lecture de Mauss nous fournira des outils théoriques pertinents pour notre examen. Avant de passer à sa théorie du don, ajoutons quelques précisions sur la conception maussienne de la société, et sur la méthode qu'il adopte pour l'appréhender.

Mauss saisira le social en rejoignant en partie le cadre théorique de son oncle, c'est-à-dire en retenant la notion de fait social. Chez Mauss, toutefois, le fait social deviendra *total*, ce qui lui permettra de replonger dans la complexité de la culture, en plus de dépasser les dichotomies sinon opérées, du moins renforcées par Durkheim. Alain Caillé, dans sa lecture de Mauss, écrit :

La totalité sociale ne préexiste pas plus aux individus que l'inverse, pour la bonne raison que les uns et les autres, comme leur position respective, s'engendrent incessamment par l'ensemble des interrelations et des interdépendances qui les lient. C'est donc la modalité générale de cette liaison et de cette interdépendance qu'il importe avant tout de comprendre.¹⁴⁷

Alors que Durkheim défendait la supériorité ontologique du social, Mauss rétablit le rapport entre l'individu et son milieu. Il est en relation avec ses pairs et avec les institutions de sa société. Le tout a besoin de ses parties pour se reconduire. Mais le tout ne se réduit pas qu'à la somme des individus intégrés, c'est-à-dire que l'individu, qui dispose d'une certaine autonomie, exerce cette autonomie dans monde où, isolé, il serait incomplet. C'est en ce sens que Mauss proposera la figure de l'«homme total», homme qui est «à la fois producteur et

¹⁴⁴ On accusera Durkheim de «vider abusivement le fait social de sa dimension concrète de réalité vécue et [d']anéantir la signification qu'il revêt pour la conscience qui l'exprime». Autrement dit, sa méthode scientifique, en négligeant les contextes particuliers et en niant l'expérience du sujet, tend vers un appauvrissement, elle devient stérile, «désincarnée». (Karsenti, *op. cit.*, 115.)

¹⁴⁵ Durkheim, *Règles*, *op. cit.*, 90-95.

¹⁴⁶ Tarot, *op. cit.*, 119.

¹⁴⁷ Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (Paris : La Découverte, 2007), 18 (nous soulignons).

produit des institutions, qu'il intériorise, subit, ou encore rejette et transforme».¹⁴⁸ Où l'holisme durkheimien, par la notion de contrainte, limitait la liberté individuelle, Mauss la réaffirme avec la notion de *fait social total*, dont l'emblème est le don. Si l'homme peut rejeter ou transformer ses institutions, c'est qu'il dispose de la liberté pour le faire. Ajoutons qu'au sein de ces phénomènes *totaux*, non seulement individu et société se mêlent, mais les institutions que l'on a l'habitude de séparer viennent à s'intégrer. Encore ici, frontières et dichotomies tendent à s'effacer.¹⁴⁹ C'est la société entière qui y participe, les individus, nous l'avons vu, mais aussi les structures sociales : le phénomène peut devenir à la fois économique, juridique, religieux, moral, esthétique...¹⁵⁰ Et ce sera le cas pour le don en général, et le *potlatch* plus spécifiquement.

Sous cet angle, l'analyse nous permet de résoudre l'opposition entre individualisme méthodologique et holisme¹⁵¹, opposition problématique parce qu'elle exigeait de pencher pour un camp ou pour un autre, accordant ainsi une primauté aux individus ou aux institutions sociales. Voici ce qu'écrit Alain Caillé à ce propos :

Le paradigme du don ne prétend justement analyser l'engendrement du lien social ni par en bas – depuis les individus toujours séparés –, ni par en haut – depuis une totalité sociale en surplomb et toujours déjà là –, mais en quelque sorte depuis son milieu, horizontalement, en fonction de l'ensemble des interrelations qui lient les individus et les transforment en acteurs proprement sociaux.¹⁵²

Pour penser l'acteur «proprement social», il faut donc réconcilier la notion d'individualité et celle d'institution. Cet acteur dispose d'une liberté pour se mouvoir dans le monde, il n'est plus

¹⁴⁸ Berthoud, *op. cit.*, 506.

L'ouvrage de Karsenti que nous avons précédemment cité constitue une référence digne d'intérêt à propos du concept d'«homme total». Voir : Karsenti, *op. cit.*

¹⁴⁹ Nous pouvons dire que c'est un des intérêts majeurs de la lecture de Mauss : plutôt que de séparer tout, il tend à tout lier : les différentes cultures, les sciences sociales, l'individu et les institutions sociales, les institutions entre elles, etc. Nous l'anticipons, Marcel Mauss permet d'envisager l'homme sans le limiter au cadre de l'*homo æconomicus*.

¹⁵⁰ Marcel Mauss, *Essai sur le don. Formes et raison d'échange dans les sociétés archaïques*, présenté par Florence Weber (Paris : Presses Universitaires de France, 2012), 64.

¹⁵¹ Selon la lecture d'Alain Caillé, le don devient ainsi le «tiers paradigme», palliant aux limites des deux premiers (individualisme et holisme) et surtout, venant résoudre la dichotomie entre l'individu et la société. Voir : Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit.*, 8-21.

¹⁵² *Ibid.*, 19 (nous soulignons).

seulement le produit des institutions. Elles n'ont plus priorité sur lui puisqu'il y participe aussi. Cependant, reconnaître une telle individualité n'implique pas de faire du sujet l'unique objet du chercheur.¹⁵³ Nous insistons une fois de plus : seul, l'individu est incomplet. Il a besoin des institutions pour se construire, mais aussi pour cohabiter avec ses pairs dans un monde partagé.¹⁵⁴

Pour opérer cet échange continu, pensé sous le mode de l'horizontalité, Mauss devra réviser le fait social, maintenant *total*, en intégrant une notion que Durkheim avait négligée dans sa volonté de faire des phénomènes sociaux des *choses* telles que celles qu'on manipule en laboratoire. Nous parlons ici du *symbole*.¹⁵⁵ Avec Mauss, «les faits sociaux [...] ne doivent plus être considérés comme des choses mais comme des symboles».¹⁵⁶ C'est le symbole qui tisse le lien, qui intègre les personnes. Avant d'aller plus loin, clarifions ce qu'on entend lorsqu'on qualifie le fait social de *symbolique* :

Dans son acception large, l'adjectif symbolique renvoie [...] à ce processus constitutif de l'état de culture qu'est l'attribution de sens au monde. Chaque société

¹⁵³ «Les individualistes sont en général des nominalistes, considérant que les institutions ne sont que des conventions, que la société est un fantôme abstrait, que seuls existent les individus concrets.» (Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré. Théorie de la religion* (Paris : Éditions La Découverte, 2008), 796.)

Une telle conception nous rappelle Hobbes, pour qui les noms généraux ne sont que des conventions du langage, qu'ils n'ont pas d'existence concrète en dehors de cette sémantique partagée. Selon les tenants de l'individualisme méthodologique, le sujet devient la seule référence viable en sociologie puisque qu'il est le seul dont l'existence est garantie.

¹⁵⁴ Chez Hobbes, l'individu isolé de l'état de nature disposait au moins de sa raison. Elle est ainsi conçue comme une faculté naturelle de l'homme, et cette faculté est proprement individuelle, c'est-à-dire indépendante du social. L'individu de l'état de nature évolue certes dans des conditions déplorables, mais il est autonome. C'est du contexte de guerre que naît l'alliance. En contrepartie, chez Mauss, l'importance du social se manifeste jusque dans cette aptitude qui n'est plus qu'une disposition naturelle, mais aussi *culturelle* : «Si la pensée humaine, parce qu'elle est circulation, mouvement, échange, est bien un phénomène collectif, donc social, et si le social n'existe d'abord que dans des pratiques, des actions collectives, et même la science en est une, alors la raison, même scientifique, ne naît pas que du *logos*, mais des confrontations du logos et du sensible et de l'interaction des groupes.» (Tarot, *Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss*, op. cit., 136-137.) Voilà en quoi l'individu isolé est incomplet.

¹⁵⁵ Il faut toutefois préciser que Durkheim ne rejette pas l'importance du symbole dans l'explication de la vie sociale. Dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), il admet justement la nécessité du symbolique. Il écrit d'ailleurs que «la vie sociale n'est possible que par un vaste symbolisme». Néanmoins, c'est Mauss qui ajoutera cette dimension nécessaire à l'étude des faits sociaux. Voir : Tarot, *Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss*, op. cit., 125 et Émile Durkheim cité dans Caillé, *Anthropologie du don*, op. cit., 20.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 36. Selon la lecture de Caillé, non seulement il s'agit d'un principe méthodologique qui orientera sa démarche, se distanciant ainsi de l'approche durkheimienne, mais c'est aussi un postulat ontologique : les faits sociaux de Durkheim n'étaient pas *réellement* des choses. On les traitait comme telles pour bâtir une science, la sociologie. En revanche, pour Mauss, le fait social est *réellement* un symbole.

sélectionne des significations ; chacune classe, réunit, oppose, hiérarchise les objets de la réalité selon sa manière propre qui est à la fois le cadre d'intelligibilité qu'elle se donne et la condition de la communication entre ses membres.¹⁵⁷

Le symbole est partagé par l'ensemble d'une communauté. Il s'imbrique partout, tant chez les individus qu'au sein des institutions. Il est un cadre référentiel : il encadre consciences et actions sans les déterminer strictement. Voilà en quoi le symbole permet de dépasser l'holisme durkheimien, mais aussi l'individualisme méthodologique : il tisse le rapport entre l'individu et le social, rapport que tous les deux avaient jusqu'à maintenant négligé en les isolant chacun hermétiquement. Maurice Merleau-Ponty l'a bien résumé : «en concevant le social comme un symbolisme, [Mauss] s'était donné le moyen de respecter la réalité de l'individu, celle du social, et la variété des cultures sans rendre imperméables l'une à l'autre».¹⁵⁸

L'importance qu'il attribue au symbolisme aura non seulement des répercussions sur les enjeux méthodologiques auxquels il fait face, mais sur sa conception de l'humanité dans son essence. Celle-ci «affirmerait sa singularité dans son aptitude à inventer des mondes pour donner un sens à son existence.»¹⁵⁹ À ce sujet, remarquons un dernier point avant de passer à sa théorie sur le don. À propos de la nature symbolique des faits sociaux, il nous faut noter un présupposé anthropologique qui nous permettra d'opérer un retour aux thèses hobbesiennes :

Pour l'être humain, la question du sens de l'existence est tout aussi vitale que la survie physique. [...] Dans toute société, l'individu doit donc trouver une raison d'exister comme une défense contre la mort. Il est ainsi conduit à acquérir ce qui est valorisé. Tels sont, par exemple, le prestige, l'honneur, la renommée, le pouvoir ou encore la richesse.¹⁶⁰

Ainsi, il devient possible de ne pas nier tout Hobbes. Nous pouvons critiquer sa méthode et certaines implications de sa théorie tout en admettant une partie de son anthropologie. Avec Mauss, l'individu reste troublé par la peur de la mort, ce qui déteint dans ses relations à autrui. Cette angoisse individuelle exige l'institution de la culture. Chez Hobbes, c'est l'institution du Léviathan par contrat social. Pour Mauss, ce sera le don. Dans la prochaine section, nous

¹⁵⁷ Bonte & Izard, *op. cit.*, s.v. «symbolisme», 688.

¹⁵⁸ Maurice Merleau-Ponty cité dans Caillé, *Anthropologie du don, op. cit.*, 192.

¹⁵⁹ Berthoud, *op. cit.*, 504.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 511 (nous soulignons).

aborderons sa théorie du don dans le détail, ce qui nous permettra d'envisager le Black Friday comme un rituel social.

Jusqu'à maintenant, le projet maussien et la méthode qui en ressort constitue un recours de choix dans notre objectif, qui demandait dès le départ de réconcilier un phénomène d'apparence individualiste avec le contexte social, mais aussi de remettre en question le ton évolutionniste qui, malgré les critiques en sciences sociales, persiste toujours, plaçant l'Occident en position de privilégié, gardien de la raison et garant du «progrès». Mauss nous permet ainsi de remettre le Black Friday en perspective.

2.2.3 Le don, emblème du *fait social total*

Tel que nous venons d'expliquer, pour réunir individu et société, pour dépasser les frontières que Durkheim avait contribué à tracer, Mauss en appellera à la notion de *symbole*. C'est grâce au symbole que le fait social devient *total*, qu'il est permis de dépasser les dualismes. Or, «le symbole maussien du symbole, c'est le don.»¹⁶¹ Expliquons maintenant ce que Tarot entend par cette affirmation.

Mauss, dans son *Essai sur le don*, s'intéresse à un rite qui est conçu en dehors de la religion, un rite proprement *social*, et, nous le devinons, *total* : le don.¹⁶² L'échange par don est pensé en premier lieu en référence à des observations ethnographiques de cultures indigènes d'Amérique et d'Océanie. Mauss s'y arrête notamment parce qu'il cherche à comprendre sous quelles règles, dans «l'humanité archaïque», le don reçu porte une obligation, c'est-à-dire qu'*il doit être rendu*.

Rappelons un dernier élément du point précédent, un constat anthropologique qui réunit Hobbes et Mauss : la nature humaine est craintive de la mort, ce qui lui demande non seulement de se doter de moyens en vue de la survie physique, mais aussi de rechercher des symboles qui la réconforteront. Ces symboles sont intimement liés au statut social, c'est-à-dire qu'ils permettent à l'individu de s'afficher face aux autres, de manifester la valeur de sa personne.

¹⁶¹ Tarot, *Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss*, op. cit., 130.

¹⁶² Qu'il soit conçu en dehors de la religion ne nie pas que le rite puisse s'expliquer en faisant appel au religieux, surtout si ce rite est *total*. Simplement, Mauss traite du don en général, et pas seulement celui que l'on présente aux dieux. C'est pourquoi il est *social* : incluant le religieux, il ne s'y borne toutefois pas.

Une conséquence de la peur de la mort réside dans la nature des relations qu'entretiennent les hommes entre eux : cette relation est agonistique, le conflit marque inévitablement les rapports. L'Autre est menace. Nous l'avons vu avec Hobbes, cette conception de la nature humaine peut fournir les bases d'une théorie du contrat social, où les hommes rationnels, pour se sortir de l'état de guerre, passent une convention entre eux et instituent ainsi l'état civil. Mauss envisagera différemment les conséquences d'une telle anthropologie. Il faut dire aussi que les outils ethnographiques dont il dispose et le contexte qui informe sa réflexion sont, eux aussi, différents de ceux de l'Angleterre du XVII^e siècle.¹⁶³ Plutôt que de pacifier les rapports par la force des lois, Mauss pensera cette pacification à l'aune du *don*, acte fondamental qui tisse le lien social.

À partir des écrits sur le *potlatch*, Mauss élaborera sa théorie du don compris de manière plus générale et dont le *potlatch* constitue une forme ritualisée particulière. Pour faire court, le *potlatch* est don mais l'inverse n'est pas toujours vrai. Il est la figure de l'échange agonistique. Camille Tarot le désignera comme «la pointe visible de l'iceberg du don. Sous une forme périodique, solennelle, publique, festive, effervescente même, [les dépenses rituelles] révèlent la réalité sous-jacente, presque cachée d'ordinaire, mais constante [...] du système du don qui les meut [...]».¹⁶⁴ Ainsi, les relations entre les hommes seraient régulées par ce système, qui les force à créer du lien social. Le don se conçoit alors comme une structure sociale qui soutient ces rapports. Et c'est à cette structure que Mauss dévoue ses recherches. Voici ce qu'en dit

¹⁶³ D'un point de vue politique, rappelons que Hobbes est témoin de la guerre civile anglaise, où religion et politique deviennent toutes deux des motifs pour prendre les armes. On questionne l'étendue des pouvoirs du souverain : *dispose-t-il de l'autorité nécessaire pour imposer sa foi ?* Oui, conclura Hobbes, et les sujets doivent y obéir. Son originalité, entre autres choses, est d'avoir soumis le religieux au politique, le pouvoir temporel étant absolu.

Autre élément de contexte : Hobbes fondera sa théorie politique sur l'anthropologie développée dans l'état de nature, laquelle est influencée par le contexte des Grandes découvertes. Les récits de voyages racontent ces peuples indigènes, ils les conçoivent hors de la culture telle qu'on la comprend à l'époque : ils vivent à l'image de cette fiction théorique qui précède le contrat social.

Quant à Mauss, il arrive beaucoup plus tard. Il publie son *Essai sur le don* en 1925. Les études de terrain sur les peuples autochtones et leur organisation sociale sont plus riches grâce aux avancées en sciences humaines. Mieux les comprendre permettra ainsi de mieux les rapprocher des cultures occidentales, ce malgré les différences apparentes. Dernier élément : l'emprise de la rationalité occidentale est questionnée, comme le progrès dont elle était porteuse depuis les Lumières. Cette rationalité n'a pas éradiqué les guerres, on vient d'assister aux violences de la Première Guerre mondiale.

¹⁶⁴ Tarot, *Le symbolique et le sacré. op. cit.*, 794-795.

Tarot :

[...] le don offre les trait d'une *institution*, mobilisant des sociétés entières qui échangent des richesses parfois considérables sur des circuits d'une grande complexité et selon des procédures ritualisées : bien matériels, honneur, prestige, conquête et légitimité du pouvoir, obtention et fixation des statuts, tout passe et repasse par des fêtes, des cadeaux, des présents, des consommations partagées ou différées qu'alimentent les systèmes de don.¹⁶⁵

Voilà ce que nous retenons jusqu'à maintenant : le don devient, à la manière du Léviathan, une institution sociale qui calme le jeu. Il en différera toutefois sur plusieurs points, ce que nous aborderons dans les prochains paragraphes. Pour Mauss, le don est une constante humaine. Il est *total* : il englobe tous les aspects de la vie sociale. Il prend toutefois des formes différentes, il s'organise à travers des rituels changeants d'une société à une autre. En voici un cas particulier, le *potlatch*, conçu comme la manifestation emblématique du système complexe qui la sous-tend.

Parce que le Black Friday est entre autres lié à l'esprit généreux des Fêtes, il paraît pertinent d'envisager notre analyse à partir du don. Pourtant, même en dehors du Black Friday, la dépense excessive ou somptuaire est toujours d'actualité. Nous n'avons qu'à penser à l'achat des produits de luxe qui demeure une pratique courante. Un carré de soie Hermès n'a rien d'utile, il confèrera toutefois un statut à celui ou celle qui le nouera à son cou.¹⁶⁶ Pourtant, cette dépense se manifeste dans un monde économique fondé sur l'épargne qui se caractérise, de son côté, par la gestion de la dépense en vue d'un profit calculé. Avec Mauss, nous tenterons de résoudre cette apparente opposition entre l'échange marchand et l'échange symbolique qui perturbe à première vue notre compréhension du Black Friday.

Le *potlatch*

Le terme *potlatch* est emprunté au sabir chinook de la côte nord-ouest d'Amérique du Nord. S'appliquant aux cérémonies, lesquelles se manifestent sous différentes formes, il signifie «don» ou «donner».¹⁶⁷ Dans son *Essai sur le don*, Marcel Mauss, s'inspirant

¹⁶⁵ *Ibid.*, 794 (nous soulignons).

¹⁶⁶ Cet exemple, qui semble s'éloigner du don, annonce toutefois le chapitre consacré à Baudrillard où un lien est opéré entre l'objet de consommation et la signification dont il est porteur.

¹⁶⁷ Bonte & Izard, *op. cit.*, s.v. «Potlatch», 598-599.

notamment des observations ethnographiques recensées par Franz Boas¹⁶⁸, théoriser le *potlatch* à partir de la notion de *fait social total*.

Commençons ici par la définition, et par la suite la description¹⁶⁹, qu'en fait initialement Boas dans son rapport de 1899. Le *potlatch* se décrit comme «la coutume consistant à payer les dettes et à acquérir de la distinction en donnant une grande fête et en faisant des cadeaux à tous les invités».¹⁷⁰ Selon la lecture qu'en font Kalinowski et Joseph, «dans cet état de déséquilibre constant où les dettes ne sont jamais soldées, le dernier à être créancier [celui qui a donné la fête] est celui qui occupe la position la plus prestigieuse.»¹⁷¹ Le prestige est ainsi le principal enjeu du rituel. Et il s'acquiert par la destruction.¹⁷² Un chef qui a accepté le *potlatch* d'un rival, qui a profité de sa générosité le temps d'une fête, devra à son tour rendre un *potlatch*. Du moins, c'est ce qu'observe Boas, et c'est ce qui fascinera Mauss qui se demande comment expliquer ce retour obligé.

Voilà donc un phénomène *politique*, en ce qu'il renvoie à l'établissement des rangs, à l'assise des pouvoirs. Toutefois, nous dit Boas, il est aussi *économique*, au sens où intervient la notion de crédit et de circulation de biens. Par contre, et retenons ce point pour l'instant, dire d'un phénomène qu'il est économique n'implique pas qu'il soit du même coup *marchand*.¹⁷³

¹⁶⁸ Franz Boas, par ses observations de terrain, recensera ses données sur le *potlatch* qu'il articulera dans son œuvre anthropologique. Le *potlatch* se décrira ainsi sous des formes variées, conformes aux différentes observations qu'il a menées. Il faudra attendre Mauss pour que, de la description, naisse la théorisation du phénomène en un système compréhensif. Voir ici : Franz Boas, *Anthropologie amérindienne*, textes présentés par Isabelle Kalinowski et Camille Joseph (Paris : Flammarion, 2017), 179.

¹⁶⁹ Boas ne se limite pas à une description stricte puisque nous trouvons, dans son œuvre, certains éléments d'interprétation. Toutefois, on est loin du système théorique de Mauss.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 181.

¹⁷¹ *Loc. cit.*

¹⁷² *Ibid.*, 184. Georges Davy écrit «donner, c'est déjà détruire» (propos trouvés dans Mauss, *op. cit.*, 224.) Don et destruction sont ainsi liés en ce qu'ils renoncent tous deux à l'utilité. On pourrait dire de même concernant le gaspillage, attendons toutefois Baudrillard pour traiter du gaspillage des sociétés de consommation.

¹⁷³ Spécifions que les écrits de Boas faciliteront notre compréhension des éléments essentiels au déroulement du *potlatch*, ce qui nous permettra de comprendre à quoi Mauss fait référence lorsqu'il le prend comme un des points d'ancrage de sa théorie du don. Toutefois, la lecture de Boas tend vers l'économique, l'utilitaire, voire le rationnel. Souhaitant que le gouvernement reconnaisse que ces groupes ont «la capacité de gérer leur capital» (Boas, *op. cit.*, 182-183), ses visées sont aussi politiques en ce qu'il espère rapprocher leur économie de la structure capitaliste, signifiant que le *potlatch* ne se comprend pas qu'en termes de perte (la perte étant conçue comme anticapitaliste). Avec Mauss, nous comprendrons le *potlatch* selon une lecture en partie économique (mais pas seulement économique : il est un *fait social total*, il dépasse alors les découpages institutionnels), mais en rejetant l'aspect utilitaire (marchand) et rationnel.

Et ce sera le cas pour le *potlatch*. Autre point important : la cérémonie a lieu publiquement. La dépense est spectaculaire. Après tout, il faut que tous témoignent du règlement des dettes que l'on portait jusqu'alors. Et il faut que le prestigieux statut de créateur soit octroyé par tous et reconnu de tous. En ce qui concerne le moment durant lequel le *potlatch* est donné, ce sera surtout à des périodes transitoires où l'ordre habituel des choses se retrouve bouleversé,¹⁷⁴ par exemple lors de la transition d'une saison à une autre ou lorsque le statut des personnes vient à changer, comme dans le cas du passage à la puberté ou de l'alliance par le mariage.

À partir des observations de Boas, Mauss définit le *potlatch* en ces termes : «Institution, jusqu'ici crue spéciale au nord-ouest américain, où clans et phratrie affrontés rivalisent entre eux de dépenses, mêmes de destruction de richesses, et qui règle toute la vie sociale, politique, religieuse, économique des Kwakiutl, Haida, Tlingit.»¹⁷⁵ Voilà une des raisons qui nous permet de comprendre le *potlatch* comme un phénomène *total* : il dépasse les découpages institutionnels. Dit autrement, il est impossible de le classer hermétiquement dans un des domaines de la vie sociale puisqu'il les traverse tous. Ne l'appréhender qu'à partir d'une analyse politique, économique ou religieuse serait insuffisant. Le *potlatch* intègre tout : les institutions, mais aussi les gens. Ajoutons que le *potlatch* est un *fait social total* «puisque au moins à travers leurs chefs, ces sociétés s'engagent toute entière dans l'échange et jouent littéralement leur vie et leur survie.»¹⁷⁶ Tous les membres sont impliqués : même s'ils ne participent pas à la fête, ils le sont au moins à travers le symbole du chef. Pour l'instant, nous saisissons le caractère *total* du don tel qu'il se révèle dans le rituel particulier du *potlatch*. Lors du traitement des trois obligations intrinsèques au don, nous comprendrons plus aisément en quoi ces sociétés s'engagent dans la culture pour leur survie, ce qui nous rappelle évidemment la théorie politique hobbesienne. Or, cette fois-ci, la paix est promise à travers le don. Au surplus, le don rapproche les cultures, même celles qui semblent les plus disparates. Mauss fait

En ce qui concerne la notion d'«économie», nous retenons plutôt la définition qu'offre Georges Bataille dans *La Part maudite*, en la limitant à «la production et l'usage des richesses». Ainsi, nous pourrions parler d'économie en se gardant d'en faire une lecture strictement commerciale. (Georges Bataille, *La Part maudite* (Paris : Éditions de Minuit, 2014), 26.)

¹⁷⁴ Boas, *op. cit.*, 183. Rappelons-nous la définition de Sofsky telle qu'elle a été citée à la note 106.

¹⁷⁵ Marcel Mauss cité dans Karsenti, *op. cit.*, 365.

¹⁷⁶ Tarot, *Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss*, *op. cit.*, 139.

l'hypothèse que certains mécanismes au fondement du *potlatch* puissent outrepasser le contexte ethnographique qui a généré sa compréhension.

Les trois obligations du don

Le don sera théorisé par Mauss en référence au *potlatch*, qui prend les allures plus spécifiques du don agonistique, violent, spectaculaire. Puisque nous nous intéressons à un fait social contemporain qui revêt les allures d'une fête et où les échanges sont empreints de rivalité, le *potlatch* constitue alors un recours privilégié dans notre compréhension du don tel qu'il peut se mobiliser lors de pratiques d'échange ritualisées. Toutefois, le don ne se limite pas à cette manifestation particulière, nous insistons. Les travaux à son sujet débutent par une question fondamentale : Mauss cherche à comprendre pourquoi les choses sont rendues ainsi, c'est-à-dire comme elles sont rendues lors d'un *potlatch*, soit obligatoirement, voire avec intérêt. Nous avons ici le second motif qui nous a conduit à traiter du *potlatch* : pour comprendre le don tel que théorisé par Marcel Mauss, nous devons examiner l'institution qui a inspiré de même qu'encadré ses recherches.

Ceci étant dit, la curiosité suscitée par ses lectures l'invitera à penser le don sous la forme de trois obligations, mais aussi à lui attribuer un pouvoir mystique, le *hau*. Commençons par détailler ces trois obligations telles qu'elles se manifestent dans le *potlatch*, mais encore dans d'autres modalités d'échange que nous évoquerons au moment opportun.

Mauss note d'abord, par les observations empiriques desquelles il inspire sa démarche, que ceux qui profitent du pouvoir, ceux qui sont à la tête de la société, ont une *obligation de donner*. Il s'agit de la première obligation.

Un chef doit donner des *potlatch* [...] Il ne conserve son autorité [...] il ne maintient son rang entre chefs que s'il prouve qu'il est hanté et favorisé des esprits et de la fortune [...] Et il ne peut prouver cette fortune qu'en la dépensant, en la distribuant, en humiliant les autres [...]¹⁷⁷

Donner publiquement, pour un chef, c'est faire état de sa puissance. La richesse confère un statut, et la dépenser sans compter renforce ce statut. Cet état de puissance sera alors attesté non seulement par ses subordonnés, qui reconnaîtront le pouvoir de leur chef, mais par ses rivaux,

¹⁷⁷ Mauss, *op. cit.*, 142-143.

qui devront se soumettre jusqu'à ce qu'ils donnent à leur tour (nous le verrons à la troisième obligation).

En appui à Mauss, Georges Bataille, dans ses réinterprétations du *potlatch*, écrit : «C'était l'une des fonctions du souverain, du "chef des hommes", qui disposait d'immenses richesses, de se livrer au gaspillage ostentatoire.» [...] Il devait *donner et jouer*». ¹⁷⁸ Bataille, en s'intéressant aux cultures indigènes du Mexique, remarque que le donateur est bien souvent le *marchand* : «Des fêtes publiques étaient données personnellement par les riches, en particulier par les "marchands" [...].» ¹⁷⁹ Ainsi, cette première obligation du don, qui est clairement signifiée dans le *potlatch* (mais aussi dans d'autres rituels festifs comme le précise Bataille), semble participer aux échanges observés lors du Black Friday. Une lecture à l'aune du don devient alors possible si nous considérons ce fait social comme une fête organisée par le marché qui fait preuve d'une générosité spectaculaire et ponctuelle éloignée des pratiques ordinaires d'accumulation.

Face à la prodigieuse dépense d'un *potlatch*, les donataires (les sujets et les rivaux) *devront accepter* les présents offerts : «On n'a pas le droit de refuser un don, de refuser le *potlatch*. Agir ainsi, c'est manifester qu'on craint d'avoir à rendre». ¹⁸⁰ De cette façon, un rival qui dédaigne un présent, un *potlatch* dans ce cas-ci, manifeste son infériorité. S'il refuse le présent, peut-être n'a-t-il pas les moyens de rendre la pareille. Ajoutons un second passage : «Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, *équivaut à déclarer la guerre*. C'est refuser l'alliance et la communion.» ¹⁸¹ C'est pourquoi Tarot défend que ces sociétés sont «en jeu» dans leur totalité lorsqu'elles s'engagent dans un *potlatch* : il permet leur survie en la menaçant du même coup. Alors, le donataire qui refuse un cadeau non seulement révèle son infériorité (ce qui, nous pouvons penser, n'est pas souhaitable pour un rival), mais il refuse tout simplement d'entrer en relation avec celui qui donne. Pour illustrer ce dernier point, imaginons ici un exemple simple de cette obligation générale du don, lié au cas qui nous intéresse en ce que les consommateurs, au moment du Black Friday, ont l'occasion de se

¹⁷⁸ Bataille, *op. cit.*, 61.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 62.

¹⁸⁰ Mauss, *op. cit.*, 150.

¹⁸¹ *Ibid.*, 84.

procurer les cadeaux qu'ils prévoient offrir pour Noël. Au sein d'une famille, deux frères sont en conflit depuis quelques années. Un de ceux-ci souhaite offrir un présent à sa nièce, c'est-à-dire à l'enfant du frère avec qui il s'est disputé. Ce dernier entretient toujours des sentiments amers à l'égard de son cadet. Nous pourrions imaginer qu'il intervienne, refusant le cadeau pour sa fille. Cet individu, selon Mauss, a refusé d'établir le lien qu'engendre le don, ses actions risquent les conséquences d'un conflit qu'il laisse perdurer.

Finalement, Mauss retient une troisième et dernière obligation au *potlatch*, que nous pourrions aussi étendre à sa théorie plus générale du don : «*L'obligation de rendre* est tout le *potlatch* [...] on perd la face à jamais si on ne rend pas, si on ne détruit pas des valeurs équivalentes.»¹⁸² Les sujets, subordonnés au chef, qui sont conviés à la fête, accepteront le don sans admettre qu'ils devront, à leur tour, offrir en excès. Dans ce cas, le don vient renforcer une fois de plus les hiérarchies sociales. Les sujets qui acceptent réaffirment leur statut subalterne : «Donner, c'est manifester sa supériorité [...] accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner et devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas».¹⁸³ Par contre, lors d'un *potlatch*, le rival de ce chef, lui aussi donataire, devra rendre également, voire avec un surplus s'il veut rétablir son statut, s'il veut maintenir la relation exempte d'animosité. Ainsi, le chef rival donnera un *potlatch* à son tour, et la cérémonie devra au moins être équivalente, sinon supérieure, à celle du *potlatch* reçu jadis. Tel un individu vivant à crédit, il *doit* régler ses dettes, c'est ce qui explique qu'on attend de lui qu'il rende avec intérêt. Mais, dans son cas, ce n'est pas parce que la loi l'exige. Il ne sera pas confronté à des créanciers qui le poursuivent jusque chez lui pour récupérer leur dû. Il le fait pour rétablir son rang, sa valeur. Il le fait pour entretenir le lien social, pour éviter la guerre. En opérant ce retour, il investit dans la société : au prochain *potlatch*, ce sera au tour d'un autre chef de dépenser glorieusement ses biens accumulés. Le bénéfice sera partagé. Il devient clair ici en quoi le don agit en tant que régulateur du lien social : il en oblige l'entretien.

¹⁸² *Ibid.*, 151 (l'italique est de nous).

¹⁸³ *Ibid.*, 228.

Le *hau* : un retour obligé

Non seulement Mauss nous propose les trois obligations constitutives du don, ce qui répond en partie à son questionnement initial sur cette tendance du don à revenir au donateur, mais il ajoutera à cela un «mécanisme spirituel» qu'il retient des observations ethnographiques sur lesquelles il travaille.¹⁸⁴ À partir de la notion de *hau*¹⁸⁵, il expliquera, une fois de plus, ce qui oblige de *rendre* un don, d'entrer dans un rapport de réciprocité avec le donateur en tenant à inverser les rôles. Pour les Maoris, population indigène de la Nouvelle-Zélande¹⁸⁶, l'objet que l'on donne porte en lui une partie de l'esprit de celui qui pose le geste. Mauss écrit :

[...] en droit maori, le lien de droit, lien par les choses, est un lien d'âmes, est de l'âme. D'où il suit que de présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi. [...] [et] accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme [...]¹⁸⁷

Parce que l'objet possède une partie du donateur, cet objet sera animé sans cesse par la force du retour : cette parcelle d'âme veut revenir d'où elle vient. Il serait alors dangereux, pour le donataire, d'entraver cette tentative. Tarot explique le *hau* en ces termes : «l'esprit du donateur immanent à la chose donnée voudrait faire retour à son premier propriétaire et crierait vengeance s'il n'y avait pas de contre-don».¹⁸⁸ Le *hau* participe à l'établissement des hiérarchies dont nous parlions puisqu'il confère au donateur une «prise magique et religieuse»¹⁸⁹ sur celui qui reçoit. Ce dernier devra alors rendre. Il devra offrir un présent au moins équivalent au premier. Cette obligation métaphysique définit alors le statut de l'objet donné : il n'est pas utilitaire, il est conçu dans la sphère du spirituel¹⁹⁰ et du symbolique : «ce

¹⁸⁴ *Ibid.*, 72.

¹⁸⁵ «Le mot *hau* désigne, comme le latin *spiritus*, à la fois le vent et l'âme, plus précisément, au moins dans certains cas, l'âme et le pouvoir des choses inanimées et végétales [...]», Mauss, *Ibid.*, 79 (note en bas de page).

¹⁸⁶ Voir ici les études ethnographiques d'Elsdon Best citées dans *Ibid.*, 77-82.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 82 (nous soulignons).

¹⁸⁸ Tarot, *Le symbolique et le sacré, op. cit.*, 802.

¹⁸⁹ Mauss, *op. cit.*, 82.

¹⁹⁰ Son recours à la notion de *hau* a d'ailleurs été critiqué en ce sens. Certains ont cru que l'appel à cette notion empruntée aux Maoris appauvrissait sa théorie, comme ce fût le cas pour Maurice Godelier ainsi que pour Claude Lévi-Strauss. Les deux anthropologues ont refusé cet aspect de sa théorie du don, prétextant que l'obligation impliquée dans le don ne pouvait trouver son appui sur une «croyance mystique». Voir : Tarot, *Le symbolique et le sacré, op. cit.*, 802. Toutefois, Karsenti lit cet usage autrement : «[...] il s'agit bien moins de rapporter le *hau* à une réalité spirituelle existant positivement, que de mettre en lumière l'intrication de l'esprit et de la matière en la

qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte.»¹⁹¹ Le *hau* explique pourquoi il est si difficile de se départir d'un objet reçu d'un être cher, même si cet objet n'est en rien utile et qu'il prend la poussière. Le lien se construit, le don fortifie le ciment social parce que, au travers de ces objets qu'on échange, ce sont des «respects» qui sont réellement donnés, reçus, rendus.¹⁹² Encore ici, Mauss tend à tout intégrer, à faire du don une totalité jusque dans le bien échangé : cette fois, c'est la séparation entre personne et objet qui devient floue.¹⁹³ Une fois de plus, l'objet qui circule tient en lui toute une symbolique : il est le symbole du lien, de la puissance, de l'ordre, de l'Autre que l'on reconnaît, de son âme par le *hau*.

Le paradoxe du don

Par ces trois obligations qui expliquent le don, nous pouvons opérer un retour à la contrainte durkheimienne des institutions sur l'action des individus. Certes, nous venons de le voir, le don est contraignant en ce qu'il est obligé. En contrepartie, nous dit Mauss, il permet une part de liberté, d'autonomie individuelle. Le don est ainsi paradoxal : il est une «liberté obligée» ou une «obligation libre».¹⁹⁴ Le don est obligé car on ne peut se passer du lien social. Nous le rappelons, l'individu se complète en relation avec ses pairs, lorsqu'un système de communication est rendu possible par le symbole. Le don occupe du même coup un rôle de pacificateur : il évite le conflit qui dégénère en violence, lui préférant celui de la générosité excessive. Pourtant, le don reste libre en soi. Par définition, il est volontaire. L'autonomie individuelle est alors préservée sans nier le pouvoir de l'institution. Voilà en quoi, une fois de plus Mauss complète Durkheim : il admet la contrainte des institutions en déjouant le déterminisme.

reportant aux niveaux économique et juridique où elle s'actualise. De ce point de vue, la conception du *fait social total*, dans sa synthèse propre, est déjà pleinement mise en œuvre.» (Karsenti, *op. cit.*, 385.)

¹⁹¹ Mauss, *op. cit.*, 80.

¹⁹² *Ibid.*, 171.

¹⁹³ *Ibid.*, 113.

¹⁹⁴ Karsenti, *op. cit.*, 351.

Le rejet d'une conception utilitaire des relations humaines

Karsenti écrit : «[la réciprocité] prend place, non pas dans un accord entre les parties qui se seraient préalablement entendues sur les termes et les modalités de l'échange, mais dans un combat où les protagonistes s'affrontent à coup de dons [...]».¹⁹⁵ Le don est alors indissociable de la rivalité dans son fondement, et on en observe la marque dans le *potlatch* plus spécifiquement¹⁹⁶ : «[...] le don étudié par M. Mauss [...] est au moins au départ un don agonistique, une guerre, un défi ou un match de générosité et de splendeur [...]».¹⁹⁷ On donne parce que l'on souhaite affirmer sa puissance sur le donataire, mais aussi devant les spectateurs qui sont les témoins de cette généreuse dépense. On donne parce qu'on a le pouvoir de le faire. Le don est alors, en ce sens, une institution politique.¹⁹⁸ Toutefois, alors que la rivalité hobbesienne dissocie les humains de l'état de nature, celle de Mauss, au contraire, est réinvestie dans quelque chose de productif : elle tisse le lien. «Le rôle du don, celui qui lui confère sa noblesse et sa valeur normative, est de transcender la rivalité et l'hostilité. *Mais aménager l'antagonisme ne signifie pas l'éradiquer*».¹⁹⁹ Le conflit demeure, avec Mauss, une caractéristique fondamentalement humaine. En ce sens, à la manière du Léviathan hobbesien, l'institution du don calme le jeu. Il reste toutefois «reconduit symboliquement et non pas neutralisé, mené seulement avec d'autres armes et d'autres principes que celui de tuer.»²⁰⁰ Dans le même ouvrage, Karsenti écrit : «Le don [...] [joue un rôle] de pacification des rapports primitifs d'hostilité [...]».²⁰¹ Pourtant, cette institution n'a rien à voir avec un contrat social libre et rationnel. Nous avons vu en quoi le don n'est pas totalement libre et nous verrons

¹⁹⁵ *Ibid.*, 356.

¹⁹⁶ D'un point de vue linguistique, le terme *gift*, en langue germanique, signifie deux réalités pourtant opposées : il réfère au *cadeau* autant qu'au *poison*. Un tel constat vient appuyer la dimension agonistique du don : générosité et rivalité sont indissociables (voir : *Ibid.*, 321). Cette indissociabilité, bien qu'explicitée dans le *potlatch*, dépasse les occurrences culturellement situées du don entendu comme un *fait social total*.

¹⁹⁷ Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit.*, 261.

¹⁹⁸ Mais pas seulement politique. Nous l'avons déjà indiqué, le *fait social total* traverse les découpages institutionnels.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 263 (l'italique est de nous).

²⁰⁰ Karsenti, *op. cit.*, 365.

²⁰¹ *Ibid.*, 327.

aussitôt pourquoi il n'est pas non plus rationnel, du moins pas au sens de la rationalité instrumentale. Karsenti écrit :

La «guerre de propriété» constituerait donc une sorte de paradigme dont l'ensemble des relations sociales, jusque dans leur version la moins hostile comme le mariage, l'alliance ou l'héritage, sont complètement imprégnées. Or de quoi une telle guerre est-elle l'expression ? Non pas, on le voit, d'une recherche guidée par l'intérêt ou orientée par le profit, puisqu'il s'agit moins d'accumuler les richesses que de les dépenser en les donnant, et même parfois, de manière plus radicale, en les détruisant publiquement. Ce que l'échange par don exprime, ce n'est donc absolument pas une guerre pour la propriété. Mais c'est une lutte pour le prestige, un combat essentiellement symbolique dans lequel se joue la position sociale du sujet, son «rang» en même temps que la reconnaissance de celui-ci par les membres du groupe auxquels son geste s'adresse.²⁰²

Les individus s'échangent des biens, soit. Cependant, une existence fondée sur l'échange d'objets n'implique pas qu'elle repose du même coup sur l'utilitaire.²⁰³ Les biens ne sont pas échangés en vue du profit qu'ils assurent, mais plutôt en vue du *statut* que l'échange confère. On est loin ici de la valeur marchande, de l'appropriation utile. Mauss nous demande de nous représenter les échanges autrement qu'à partir d'une conception marchande, laquelle est prise pour naturelle selon l'anthropologie de l'*homo æconomicus*. Pour lui, il est impossible d'expliquer le social en référant simplement à l'individu rationnel et intéressé à la recherche de satisfaction personnelle :

[...] [l'antiutilitarisme] n'implique d'ailleurs nulle sous-estimation *a priori* de la force ou de la légitimité des intérêts matériels, utilitaires. Et qui ne conduit pas plus à affirmer que les hommes ignorant l'intérêt, le calcul, la ruse ou la stratégie, agiraient par pur désintéressement. A seulement suggéré qu'aucune société humaine ne saurait s'édifier dans le seul registre du contrat et de l'utilitaire, en insistant au contraire sur le fait que la solidarité indispensable à tout ordre social ne peut émerger que de la subordination des intérêts matériels à une règle symbolique qui les transcende, cette démarche critique jette déjà sur les affaires humaines un éclairage singulier et puissant.²⁰⁴

²⁰² *Ibid.*, 358 (nous soulignons).

²⁰³ Insistons une fois de plus sur cette distinction : l'utilitaire renvoie ici à la rationalité de l'homme économique. Utilité et fonction se distinguent : une institution peut servir une fonction sans qu'elle soit instaurée rationnellement et intentionnellement par les individus intéressés au sens économique. Mauss précise : une telle compréhension n'enlève rien au fait que l'individu, ou le groupe, puisse être intéressé. Toutefois, il ne l'est pas de la même manière que l'homme économique à la recherche de profit. L'intérêt réside dans la hiérarchie. Voir Mauss, *op. cit.*, 228.

²⁰⁴ Caillé, *Anthropologie du don, op. cit.*, 41 (nous soulignons). On traite ici de la posture critique [antiutilitariste] de la revue du *MAUSS*.

Lors de la fête, on ne recherche pas l'utilité économique propre au profit ou à l'acquisition de biens. On dépense les ressources sans compter : on donne ou on détruit dans l'excès. Si nous l'envisageons à partir des prémisses de notre économie moderne (qui se défend de jouer le jeu de la rationalité instrumentale), la dépense révélée dans le *potlatch* est irrationnelle.²⁰⁵ Cela n'implique pas que les désirs individuels soient niés. Au contraire, comme l'homme hobbesien, celui de Mauss a une volonté d'affirmer sa puissance, de la voir reconnue, et cette volonté s'explique aussi par l'angoisse du mortel. Toutefois, ce n'est pas par l'accaparement des richesses qu'il réussit à l'apaiser, c'est au contraire au moment de leur dépense. Les mots de Caillé nous aideront à saisir la nuance : «que le lien importe plus que le bien, voilà ce qu'affirme le don.»²⁰⁶ Autrement dit, dans le don, l'objet n'est plus conçu en regard à son utilité matérielle, mais à sa fonction symbolique. Si le paradigme du don, et sa manifestation dans le *potlatch*, est une donnée naturelle, alors Mauss rejette la conception des échanges comme naturellement marchands : «Ainsi, une partie de l'humanité, relativement riche, travailleuse, créatrice de surplus important, a su et sait échanger des choses considérables, sous d'autres formes et pour d'autres raisons que celles que nous connaissons.»²⁰⁷ En des termes différents, il affaiblit une fois de plus le présupposé anthropologique de l'*homo æconomicus*.²⁰⁸

Nous souhaitons attirer l'attention de notre lecteur sur la remarque terminologique suivante : «antiutilitarisme» est l'expression employée par la revue du MAUSS. Pour ce mémoire, nous avons préféré le terme «utilitaire» plutôt qu'«utilitariste» afin d'éviter toute confusion théorique. Cependant, par souci de bien représenter la position de la revue, nous avons laissé cette expression intacte. Elle reviendra d'ailleurs dans les prochaines pages lorsqu'il sera à nouveau question de cette référence bibliographique.

²⁰⁵ Ce n'est pas pour rien que le gouvernement canadien, dans une volonté d'assimilation, a interdit le *potlatch* entre 1884 et 1951, sous prétexte qu'il était «gaspilleur, irresponsable et anti-chrétien». Non seulement son principe central, la perte somptuaire, contredit les exigences de l'épargne, il faut y ajouter son caractère public qui renforce la menace. Voir à ce sujet : *Encyclopédie canadienne*, s.v. René R. Gadacz, «Potlatch», consulté le 23 mai 2017. <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/potlatch-1/>.

²⁰⁶ Caillé, *Anthropologie du don*, op. cit., 8.

²⁰⁷ Mauss, op. cit., 126.

²⁰⁸ Selon Tarot, Mauss ouvre la voie à des théories «irrationalistes» qui sont certainement influencées par le contexte de «crise de la raison occidentale» que nous avons vu dans une note précédente. (Tarot, *Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss*, op. cit., 137.) Georges Bataille a justement insisté sur le caractère fondamentalement irrationnel de la *dépense*. Il réinterprétera le *potlatch* à partir de la notion de *dépense*, opérant ainsi un retour à l'expérience intime du *sacré*. C'est dans *La Part maudite* (1949) que Bataille élabore de manière plus complexe les thèses introduites plus tôt dans le court texte *La notion de dépense* (1933). L'argument de Bataille nous exige de débiter par une réflexion sur l'organisme vivant dont l'excédent d'énergie, s'il ne peut être réinvesti dans sa croissance, doit se perdre sans profit dans la nature. Le *potlatch* devient alors une des façons de combler cette nécessité métaphysique de la dépense somptuaire dont la fin se trouve en elle-même.

En appui à ce propos, Karsenti placera le don dans la sphère de l'irrationnel : «fondamentalement, le don opère sur le mode passionnel et ne représente pas les signes d'une rationalité naturelle qui puisse être comparée à la rationalité calculatrice sur laquelle Hobbes fonde la possibilité du contrat.»²⁰⁹ Nous voyons maintenant en quoi diffère l'obligation du don de la contrainte légale, à laquelle on se soumet rationnellement parce que l'on sait qu'elle est un terme acceptable du contrat social. Le don joue dans la sphère du sentiment²¹⁰, de la reconnaissance, du symbolisme abstrait, de l'excès qui gaspille, de la destruction de l'utile. Karsenti le saisit comme «un dispositif structurel inconscient».²¹¹ Son caractère inconscient, cet «oubli du don»²¹² explique qu'il réussisse du même coup à occuper sa fonction. On l'oublie parce qu'il est un symbole, et il agit sur le social en raison de ce symbolisme. Voilà en quoi il est inconcevable en termes de rationalité instrumentale. Cela n'empêche toutefois pas que sa pratique soit socialement efficace, voire justifiée.

Le raisonnement que nous propose Karsenti aura d'importantes répercussions anthropologiques : «si la fondation de la socialité trouve sa source dans la raison humaine, le *potlatch* devrait logiquement porter la trace de cette rationalité».²¹³ Or, nous venons de démontrer que ce n'est pas le cas : le *potlatch*, plus précisément le don qui en orchestre l'institution, ne s'explique pas en termes de rationalité. Donc, sans nier la raison humaine, nous pouvons en conclure qu'elle ne règle pas tout, spécialement pas les rapports sociaux dans leur fondement.

À propos du *sacré*, les thèses proposées dans *Théorie de la religion* (1973) soutiennent que la création de l'outil pose une coupure entre l'Homme et la Nature. Parce que l'outil est créé dans la considération d'une fin à venir, l'immanence de l'instant disparaît. L'Homme, en plaçant la Nature à son service, rompt la relation d'intimité qui l'unissait à Elle, qui devient transcendante. La dépense excessive, qui apparaît notamment dans la *fête* (dont le *potlatch* est une espèce particulière) permettra à l'homme de recouvrer l'*instant* perdu en renversant l'ordre établi rationnellement dans la *durée*.

²⁰⁹ Karsenti, *op. cit.*, 364.

²¹⁰ Rappelons-nous des passions dont traitait Hobbes, à partir desquelles il définissait la nature humaine : peur de la mort, désir de prestige, de domination, etc. Ces passions sont aussi impliquées dans le don.

²¹¹ *Ibid.*, 312.

²¹² *Ibid.*, 312-313.

²¹³ *Ibid.*, 361.

Nous l'avons déjà évoqué, le rejet d'une vision utilitaire de la nature humaine et de ses rapports au monde n'empêche pas que le don remplisse une fonction sociale. Camille Tarot écrit : «C'est moins une lutte *pour* les richesses qu'une lutte *par* la richesse qui canalise une violence latente. Enfin, la logique du don a la vocation de tout absorber.»²¹⁴ Nous retournons ici aux rapports naturellement conflictuels entre les hommes : si la violence est une condition nécessaire, et que cette violence menace les hommes de tout temps, alors une institution doit pouvoir la contrôler afin d'éviter qu'elle ne se répande. C'était le même raisonnement qu'employait Hobbes. Caillé écrit :

L'obligation paradoxale de la générosité – cet antiutilitarisme pratique – constitue le socle [...] de toute morale possible, et que c'est là et non dans un improbable et introuvable contrat social originel qu'il faut chercher l'essence et le noyau de toute socialité.²¹⁵

En des mots différents, avec Mauss, cette violence est contenue par le don, qui non seulement force l'hospitalité – le lien – là où il pourrait y avoir combat²¹⁶, mais qui, par une pratique rituelle comme le *potlatch*, devient un exutoire légitime. Elle est permise à ce moment. La vapeur peut s'échapper avant l'explosion. C'est du moins la lecture qu'en fait Tarot.²¹⁷ Le temps d'une fête, on peut renverser l'ordre établi, les normes qui le renforcent, les rangs qui y sont occupés. Nous verrons un exemple de ce renversement au prochain point, lorsqu'il sera question de la fête de Noël que le Black Friday contribue à préparer.

Mauss conclut son *Essai* par une réflexion critique sur le mode d'échange capitaliste, qui est devenu *mode de vie*, sur l'humanité qu'il a générée. L'homme économique, selon lui, n'est qu'un récent égarement :

Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un «animal économique». Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre. Dans nos masses et dans nos élites, la dépense pure et irrationnelle est de pratique

²¹⁴ Tarot, *Le symbolique et le sacré*, op. cit., 795.

²¹⁵ Caillé, *Anthropologie du don*, op. cit., 43 (nous soulignons).

²¹⁶ Les rivaux s'affrontent par le *potlatch*, par la fête. Plutôt que de se faire la guerre, on tente de se surpasser en générosité.

²¹⁷ Tarot, *Le symbolique et le sacré*, op. cit., 795.

courante [...] L'homme a été très longtemps autre chose ; et il n'y a pas bien longtemps qu'il est une machine, compliquée d'une machine à calculer.²¹⁸

La remise en question de l'*homo œconomicus* est permise notamment parce qu'il est possible de rendre compatible une telle lecture du don à l'œuvre dans le *potlatch* avec certaines institutions contemporaines.²¹⁹ Ainsi, l'institution du don, elle-même paradoxale en ce qu'elle est à la fois libre et obligée, permet de surmonter un autre paradoxe. Le Black Friday, un phénomène d'apparence marchand axé sur la consommation de biens, peut se lire autrement. Mauss nous ouvre ainsi la porte à une application de sa théorie du don au phénomène qui nous intéresse.

2.2.4 Reconnaissance et établissement des statuts : don, rituel & société de consommation

La ritualisation du Black Friday comprise par le tiers paradigme

Mauss défendait, dans son *Essai*, que «la joie de donner en public, le plaisir de la dépense artistique généreuse, celui de l'hospitalité et de la fête privée et publique»²²⁰ étaient toujours d'actualité. Il nous permet ainsi de revisiter le Black Friday à partir du don, selon une lecture du phénomène en termes de rituel festif où la dépense est de mise.

Le Black Friday s'organise chaque année par le marché. Tous les magasins, ou presque, y participent. Ils réduisent leur prix, sous peine de voir certains profits s'envoler, pour convier les consommateurs en masses. Chaque automne, ces détaillants se voient contraints d'offrir dans l'excès. On assiste alors à un concours de générosité justifié par la concurrence. Et les plus puissants disposent des moyens pour assurer une dépense digne de ce nom. Wal-Mart a le pouvoir de perdre, moins le commerçant indépendant qui peine à s'offrir pignon sur rue. Ainsi, les consommateurs, chaleureusement invités par les annonceurs, se joignent à cette fête spectaculaire où règne l'abondance des objets de la culture. En acceptant cette générosité disproportionnée, les consommateurs se soumettent au marché dont le règne domine l'humanité

²¹⁸ Mauss, *op. cit.*, 231 (nous soulignons).

²¹⁹ Mauss propose notamment, dans la conclusion de son *Essai sur le don*, un lien entre sa théorie du *potlatch* et la sécurité sociale assurée par l'État-providence.

²²⁰ *Ibid.*, 219.

en lui imposant à la fois valeurs et règles de conduite. Leur statut de subordonnés s'ancre une fois de plus : ils n'ont pas les moyens de rendre la pareille, ils s'inclinent donc en reconnaissant leur impuissance. Et cette fête est publique : sans exception, tous y sont invités, mais elle est en plus diffusée devant les yeux de tous par le biais des médias qui repassent sans cesse les images de dépenses, voire de violences, excessives. L'ordre se renforce devant les spectateurs. La puissance est reconnue publiquement. Mais, paradoxalement, l'ordre se renforce par un renversement momentané : les normes sociales habituelles n'exercent plus leur emprise le temps d'une journée. Dépense, gaspillage et violence sont permis après un moment de restrainte. Rappelons-le, Mauss associe le *potlatch* aux prestations de type agonistique. Et le Black Friday, nous le reconnaissons, est indissociable de la rivalité : les commerçants sont rivaux et ils placent leurs hôtes dans la même situation. Ce moment peut conduire à un niveau de violence variable, comme on le voit à chaque année dans les médias. On s'arrache les biens de la culture dans une sorte de ferveur mimétique qui risque l'éclatement, qui valse avec la mort.²²¹ Pourtant, les visages sont extatiques. *C'est la fête !*

Noël profane ?

L'un des reproches que l'on adresse au Black Friday est de participer au détournement marchand de la fête de Noël. Il nous paraît alors justifié d'évoquer, à propos de cette fête que notre phénomène contribue à planifier, la lecture «archaïsante» que nous offre Claude Lévi-Strauss dans *Le Père-Noël supplicié*. Pour cet auteur, que certains aspects commerciaux aient été injectés aux célébrations de Noël ne suffit pas à en retirer tout caractère symbolique, *religieux*. La dénonciation du rite, manifestée dans le supplice imposé à la figure du Père-Noël, se méprend en ce qu'elle l'accuse à tort d'être profane. Il s'agit d'un argument que nous reprendrons dans notre analyse.

La réflexion de Lévi-Strauss s'inscrit dans un contexte où, en France des années cinquante, le clergé dénonce le personnage du Père-Noël, ce dernier conçu comme l'emblème du détournement païen en ce que le mythe associé au personnage, et le culte qu'on y dévoue,

²²¹ Et il y a des morts. À chaque année, le site *Black Friday Death Count* met en ligne, à la manière d'un sinistre décompte, le nombre de décès et de blessures attribués aux célébrations. Voir : Black Friday Death Count, 2008, 2018, consulté le 2 novembre 2017. <http://blackfridaydeathcount.com/>.

n'a rien de chrétien : il s'imprègne de la culture économique – commerciale – américaine. À Dijon, à la veille de Noël, le Père-Noël se voit ainsi exécuté publiquement, sous les yeux de centaines d'enfants. Pendu devant la cathédrale de Dijon, on le brûle, on cherche à en détruire le symbole. À la manière d'un hérétique, il doit payer pour le détournement païen. La mort du personnage est donnée en spectacle.²²² Lévi-Strauss cherche alors à saisir un rite (Noël tel qu'il est devenu) selon ses causes, ses transformations, mais aussi ses conséquences sur la vie sociale.²²³ L'analyse qu'il en fait inclura l'échange archaïque, cette fois-ci l'échange entre les générations, mais aussi entre les morts et les vivants²²⁴, ce qui lui permet de dépasser la conception utilitaire et marchande. Noël n'est finalement pas coupable de ce détournement dont on l'accuse. Brièvement, il conçoit les célébrations de la Nativité ainsi :

Noël est essentiellement une fête moderne et cela malgré la multiplicité de ses caractères archaïsants [...] Mais le développement moderne n'invente pas : il se borne à recomposer de pièces et de morceaux une vieille célébration dont l'importance n'est jamais complètement oubliée.²²⁵

Et il poursuit :

De très vieux éléments sont donc brassés et rebrassés, d'autres sont introduits, on trouve des formules inédites pour perpétuer, transformer ou revivifier des usages anciens. Il n'y a rien de spécifiquement neuf dans ce qu'on aimerait appeler, sans jeu de mots, la renaissance de Noël.²²⁶

Malgré une lecture dite «archaïque», Lévi-Strauss rejettera l'idée que le rite de Noël témoigne d'une simple survivance, d'un vestige de l'âge primitif historiquement conservé. En ce sens, et par son rejet de l'évolutionnisme, il est héritier de Mauss. En prenant appui sur les traditions des cultures indigènes pueblos, il insiste :

²²² Claude Lévi-Strauss, «Le Père-Noël supplicié», *Nous sommes tous des cannibales* (Paris : Seuil, 2013), 15-20. Il s'agit d'une exécution symbolique. Aucune personne n'est *réellement* morte sous le costume.

²²³ *Ibid.*, 20.

²²⁴ L'analyse est riche : l'automne, conçu comme la saison où les morts menacent les vivants, engendre des festivités où les dons s'échangent à profusion, calmant ainsi les morts jusqu'à l'automne prochain. Les fêtes de décembre deviennent ainsi, par le don, une célébration de la vie. On sacrifie des biens aux enfants, représentants d'une opposition cachée entre les morts et les vivants. Décidemment, par ce rapport entre la mort et la vie, on y remarque les traits d'un rite proprement religieux. Voir : *Ibid.*, 34-46.

²²⁵ *Ibid.*, 24-25 (nous soulignons).

²²⁶ *Ibid.*, 27-28 (nous soulignons).

[...] nous sommes en présence, avec les rites de Noël, non pas seulement de vestiges historiques, mais de formes condensées de pensée et de conduite qui relèvent des conditions les plus générales de la vie en société.²²⁷

De manière générale, nous retenons de son analyse qu'une fête d'apparence profane, détournée de son passé religieux de par ses tendances commerciales, puisse se lire tout autrement, c'est-à-dire selon des conduites rituelles qui dépassent les découpages entre les cultures. Ce caractère transversal n'est pas sans rappeler le don maussien.

Dans la même volonté dénonciatrice que les bourreaux dijonnais, on pourrait reprocher à notre société de consommation d'encourager l'accaparement des biens, de tuer le don par le marchand. Il est difficile de refuser complètement une telle idée. Nous sommes à mille lieux, dans nos modes de vie, de ces peuples indigènes qui fascinaient Mauss. Le don devient la perte d'un temps précieux qui aurait pu servir à l'accaparement par le travail. Le don exige un reçu pour tirer les avantages de la charité à la fin de l'année fiscale. Pourtant, si, comme Caillé, nous considérons le don comme le tiers paradigme, celui qui permet la réunion entre l'individu et son environnement, mais aussi entre lui et ses pairs, il doit avoir résisté à ce changement de structure. Le don persiste. Il est foncièrement social. Il revêt simplement des formes différentes d'une société à l'autre. À plusieurs moments, nous avons mis l'emphasis sur le contexte où émerge le Black Friday : le traditionnel vendredi d'achats massifs suit le *Thanksgiving* et marque le commencement de la préparation de Noël (d'où l'intérêt d'y consacrer autant de place). Il s'agit là de deux fêtes chrétiennes où le don occupe une place centrale, que ce soit par les présents, les vœux échangés, les repas généreux... Généralement, le mois qui précède Noël se caractérise par une augmentation importante des dépenses dans les ménages. La sociologue Martyne Perrot écrit :

Noël, c'est avant tout la mise en œuvre d'un gigantesque *potlatch* [...] pendant un mois chaque année, toutes les classes sociales s'appliquent avec une sorte d'ardeur sacrée [...] impliquant des millions d'individus, et au terme duquel des budgets familiaux se trouvent confrontés à de durables déséquilibres.²²⁸

²²⁷ *Ibid.*, 36-37 (nous soulignons).

²²⁸ Martyne Perrot citée dans Richard Ladwein et Éric Rémy, «Sacré Noël !», *Revue du Mauss* 2, no 44 (2014) : 233.

La fête de Noël devient ici la mise en scène de la dépense généreuse dans les foyers. Cette dépense, exhibée en spectacle, n'est toutefois pas dissociable de la rivalité, de la recherche de prestige. C'est pourquoi Perrot la désigne en termes de *potlatch*. Ladwein et Rémy écrivent, dans le même sens : «Tout se fait à l'excès [...] Dans cette sorte de course, il convient de surpasser l'autre en générosité [...]».²²⁹ On veut offrir le cadeau qui se distinguera du lot, on veut exhiber les décorations les plus majestueuses, on veut une table bien remplie, tant d'invités que de mets préparés. Mais plaçons la rivalité de côté un moment, maintenant que nous savons que sa dynamique se retrouve jusque dans les célébrations de la Nativité.

Nous l'avons vu plus tôt, le don sert à établir ou renforcer le lien social. On donne à nos proches pour que leur soient manifestés les bons sentiments qu'on leur porte. Généralement, plus le lien d'intimité est marqué, plus grande sera la valeur attribuée au présent.²³⁰ Le don est un mécanisme d'intégration : on donne à un nouveau membre de la famille pour qu'il se sente accueilli.

Ensuite, ces gens *devront* accepter le présent qu'on leur offre, et on *devra* faire de même lorsque on recevra à son tour. Sinon, on refuse le lien, on déclare la guerre. À ce sujet, rappelons-nous l'exemple que nous avons mentionné à propos de l'*obligation de recevoir*, celui des deux frères en conflit. Dans ce cas précis, le refus de la réception signifiait du même coup le refus de la relation.

Et finalement, on *doit* redonner à celui qui nous a donné déjà, au moins de manière équivalente, sinon en surplus. On doit alors porter une attention particulière aux dons reçus l'année dernière, afin de s'ajuster. Il s'agit d'une obligation libre, nous dirait Karsenti. Paradoxalement : le don est par définition volontaire, mais son refus pourrait entraîner des conséquences indésirables, d'où l'aspect contraignant.

À Noël, remarquons qu'on donne différemment selon les statuts.²³¹ L'enfant reçoit généralement plus que l'adulte, que le parent. La mère reçoit plus que le père. Rappelons que nous nous intéressons à un rituel d'échange qui a émergé dans un contexte où femmes et enfants

²²⁹ Ladwein & Rémy, *op. cit.*, 233.

²³⁰ *Ibid.*, 239.

²³¹ *Loc. cit.*

n'étaient pas si loin, tous deux occupants le statut de mineur sous l'autorité du père. Il est alors temps de rééquilibrer les relations, de renverser l'ordre, en renforçant du même coup les statuts.

Ajoutons un dernier élément d'analyse, qui se rapproche du *hau* récupéré dans l'analyse de Mauss : le temps passé à choisir l'emballage, à envelopper le cadeau. Ladwein et Rémy défendent qu'il s'agit ici d'un mécanisme de conversion, où l'objet de consommation utilitaire et marchand se transforme en cadeau, en symbole.²³² Ainsi, selon ce qu'en dit Mauss, un fois déballé, le présent contient une partie du donateur. Le lien est forgé. Et le donataire *devra* donner à son tour. L'enfant le fera plus tard de par son statut. Pour le moment, il n'a pas la possibilité de redonner, du moins pas de manière équivalente. Il se soumet alors à l'ordre établi : le reste de l'année, son monde est décidé par les adultes. En attendant, il profite de ce moment de renversement où, pendant un instant, il devient le centre de la fête. Chez Mauss, la fête spectaculaire s'analyse comme un renversement de cet ordre, notamment en raison de ses excès. Au moment d'un *potlatch*, un chef pouvait accumuler des années durant des biens de consommation qu'il abandonnerait lors de la cérémonie. Au moment de la fête, il les donne, les détruit parfois dans la violence. Un renversement des normes s'opère, et il sert paradoxalement à maintenir ces normes en place hors du rituel. Ainsi, si elle est entendue comme une pratique festive, ritualisée, du don, «la période de Noël serait, dans ses débordements, ses excès, un moment d'antistructure, de désordre, qui renforcent *in fine* la structure et l'ordre de la société.»²³³ Les rangs sont maintenus, la tension est relâchée.

Et si nous pouvons faire une lecture de Noël qui admette certaines caractéristiques du *potlatch*, cette fête devra alors prendre les traits d'un phénomène *total* au sens maussien. Or : «[...] l'esprit de Noël imprègne tous les aspects de la vie, qu'elle soit publique ou privée.»²³⁴ Noël est d'abord religieux en ce qu'il fait référence au sacré. Pour certains plus que d'autres, on célèbre la naissance du Christ. C'est pourquoi seront prévus les messes ou installées les crèches sous le sapin. Il est aussi communautaire, on se soucie d'un coup des moins nantis en donnant généreusement aux diverses œuvres de charité. On pense soudainement à ceux qui n'ont pas de chance. Il est familial, on voit la parenté parfois oubliée le reste de l'année. C'est

²³² *Loc. cit.*

²³³ *Ibid.*, 232.

²³⁴ *Ibid.*, 235.

l'occasion de se réunir. Il est, en un certain sens, juridique : l'application de la justice, du moins pour les enfants, passe dans la distribution des cadeaux. Les bonnes actions ont un prix, et il est sous le sapin. Esthétiquement, on le voit partout, par la mode ou les décorations, on entend sa musique, on goûte ses saveurs, on sent ses parfums. Économiquement, on y dépense des sommes considérables. Et le marché du travail prévoit un moment d'arrêt autorisé pour le fêter. Nous pourrions continuer longtemps, ce que nous nous garderons de faire ici.

Ainsi, le Black Friday revêt les apparences d'un rituel festif où rivalité, renversement et excès sont à l'œuvre. Son déroulement prototypique permet alors une lecture à partir du don, institution sociale *fonctionnelle* qui régule les rapports entre les individus, qui établit ou maintient les statuts, qui assure des rapports pacifiques à une humanité marquée par la permanence du conflit. Ajoutons maintenant qu'il marque le début des Fêtes : il est l'occasion de partir en «pèlerinage» pour dénicher les cadeaux.²³⁵ Cette participation à la fête de Noël dévoile une fois de plus un rapport avec le don qui s'inscrit cette fois dans un contexte indéniablement *religieux*.²³⁶

²³⁵ *Ibid.*, 245.

²³⁶ *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss génère peu de réflexion en termes proprement *religieux* puisque, avant tout, on s'intéresse à un phénomène *total*, c'est-à-dire qu'il ne peut se réduire à la sphère religieuse. On le mentionne dès le début de son *Essai*, il s'intéresse avant tout à un rituel *social* – le don – qu'il tente de saisir en dehors des cadres religieux traditionnels. Après l'élaboration de son système, nous pouvons saisir que «tout va désormais se comprendre à partir du symbolisme. Il n'est plus nécessaire de recourir à la distinction du sacré et du profane [comme le faisait Durkheim] puisque suffit l'opposition simple du symbolique [désintéressé] et de l'utilitaire [intéressé] d'où s'est retiré tout le tranchant de la distinction conceptuelle primitive.» (Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit.*, p.35.)

Il ne faut toutefois pas en conclure que Mauss nie l'existence du sacré. Les hommes entretiennent des pratiques collectives qui lui sont dévouées, il en convient (Tarot, *Le symbolique et le sacré*, *op. cit.*, 296). Aussi, ne serait-ce qu'avec le *hau*, les écrits de Mauss sur le don sont indissociables de l'expérience spirituelle : «On donne à une altérité, à un Autre de nature non empirique, invisible, divinités, esprits ou autres forces.» (François Gauthier, «Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss)», *Revue du MAUSS* 2, no 36 (2010) : 121.) Pour Mauss, toutefois, le don précède le religieux. Du moins, le religieux se saisit, chez Mauss, en termes de don. Le système religieux ne fera que définir les termes de ces échanges entre les individus, entre les vivants et les morts et entre l'immanence et la transcendance (Camille Tarot cité dans François Gauthier, *op. cit.*, 121-122). C'est du moins ce qu'en retient Gauthier dans son article sur le sujet : «[...] le religieux se spécifie dans le champ plus vaste du don.» (François Gauthier, *op. cit.*, 120). À titre d'exemple, Mauss explique la charité chrétienne à partir de sa théorie de l'échange agonistique. L'erreur serait, selon lui, d'opérer le chemin inverse. La charité n'est qu'une manifestation émergée d'un contexte historique particulier (Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit.*, 262).

Mais, nous dit Tarot, le problème que Mauss «[...] a laissé en suspens est celui des relations du don avec le sacré et surtout avec le sacrifice.» (Tarot, *Le symbolique et le sacré*, *op. cit.*, 312.) Bref, Mauss accepte qu'il y ait des phénomènes religieux, qui sont liés au sacré, sans toutefois se prononcer sur ce que serait le sacré en tant

Première objection : que faire de l'accaparement ?

Certes, le Black Friday peut se lire à partir de l'analyse du don et il est intimement lié à la préparation de Noël, ce qui lui confère une dimension rituelle, voire religieuse. Pourtant, nombreux sont ceux qui y participent qui espèrent simplement mettre la main sur un item depuis longtemps convoité. Que faire alors de ces gens ? Participent-ils au rituel au même titre que les «pèlerins» en quête du cadeau parfait ? Selon Caillé, nous pouvons admettre sans contradiction que le consommateur qui participe à ce rituel de dépense collective puisse du même coup chercher une satisfaction personnelle.²³⁷ Nous l'avons vu, les théories dites «antiutilitaristes», en refusant que la nature humaine soit réduite à son économie, en admettant que l'individu doive se compléter d'une réalité sociale à laquelle il participe, n'empêchent pas du même coup qu'il puisse entretenir certains intérêts dont l'atteinte serait garantie par la raison. En plus de cette première réponse, nous pouvons ajouter celle de Karsenti. En insistant sur le caractère inconscient du don, caractère qu'il désigne comme condition de son effectivité, sa lecture permet d'accepter le système du don comme une structure sociale sans toutefois qu'on lui exige de se manifester à tout instant aux consciences individuelles. Le consommateur intéressé et rationnel pourrait alors y participer sans que cela pose un problème pour une lecture du Black Friday à l'aune du don.

Deuxième objection : Mauss, insuffisant ?

À la lumière de ce qui vient d'être examiné, que la théorie du don et du *potlatch* permette de saisir le Black Friday au sens d'un rituel collectif qui participe au renforcement du social, nous en convenons. Qu'une part de religieux puisse y participer, nous l'acceptons aussi. Après tout, le Black Friday indique le début de la préparation de Noël. Même si, à la manière de Lévi-Strauss, nous proposons une lecture «archaïsante» d'une fête religieuse accusée de détournement profane, il faut en convenir, la dimension commerciale du Black Friday demeure. Le Black Friday est peut-être un fait social rituel, mais il est aussi le lieu du calcul et du profit

qu'universel humain. «Il n'y a pas, en fait, une chose, une essence, appelée Religion : il n'y a que des phénomènes religieux, plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés.» (Marcel Mauss cité dans François Gauthier, *op. cit.*, 111.). Et l'universel, pour Mauss, c'est le don.

²³⁷ Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit.*, 41.

bref, de l'intérêt pécuniaire. Et il émerge d'un contexte qui est, nous le concédons, en partie religieux, mais aussi très sécularisé : la société de consommation. Bataille écrivait, en parlant des fêtes mexicaines : «Ces coutumes, en particulier l'*échange par don*, sont aux antipodes des pratiques commerciales actuelles».²³⁸ Avec Mauss et ses nombreux lecteurs, nous avons suggéré que ces modes d'échange y surviennent, déguisés, parce qu'ils n'en ont pas le choix. Parce que le don est au fondement de la socialité, il n'a d'autre possibilité que de ressurgir, même là où on l'attendait le moins. Alain Caillé écrit :

[...] il existe des règles du don, aussi structurales ou culturelles que l'on voudra. À l'évidence enfin, dans chaque société déterminée, le sens et les modalités du don sont clairement articulés au symbolisme dominant, et donc au système religieux qui l'informe et le garantit. En un mot, le don remplit des fonctions, et il est toujours structuré. Mais en tant que fait social total par excellence, plus précisément en tant qu'opérateur des totalisations sociales, il est irréductible aux fonctions et aux structures instituées puisque c'est lui au contraire qui dessine le cadre au sein duquel fonctions et structures se développent et prennent sens. Il nous faut donc considérer le don comme une réalité *sui generis* par nature complexe et englobante, parce que synthétique, des diverses fonctions qu'il est possible de lui imputer.²³⁹

Bien qu'il prenne le *potlatch* comme point d'ancrage pour sa théorie, Mauss s'intéresse moins à ces manifestations fixées dans un contexte qu'au système plus général qui les sous-tend, à ce que Karsenti décrit comme «le principe constitutif de la réalité sociale.»²⁴⁰ Ce long passage nous indique toutefois que le contexte symbolique – religieux – d'une société aura une incidence sur la manifestation du don compris comme un *fait social total* dont l'humanité ne peut se dissocier. La lecture de Baudrillard sera une occasion de réfléchir sur la société de consommation comme système particulier qui informe les échanges entre les personnes. Elle deviendra, à sa manière et à travers tous ses détournements, ce système religieux dont Caillé fait mention.

²³⁸ Bataille, *op. cit.*, 64.

²³⁹ Caillé, *Anthropologie du don*, *op. cit.*, 189.

²⁴⁰ Karsenti, *op. cit.*, 309.

III

La fin du symbolisme

3.1 Remarques préliminaires

Plutôt que par le contrat, Mauss nous a permis de concevoir le fondement du social à partir du don et du symbolisme qui traverse les échanges. Si le Black Friday peut être compris, avec Mauss, comme un rituel social, il demeure en partie profane : parce qu'il s'inscrit dans le contexte particulier de la société de consommation, notre phénomène conserve, malgré une lecture à partir du don que nous autorisent certaines de ses caractéristiques, une part importante de l'idéologie consumériste. Et cela peut d'emblée poser problème, puisque, comme l'a remarqué Bataille, un abysse sépare les pratiques marchandes de celles du don.

Ajoutons que, tel que le mentionnait Caillé, si l'organisation symbolique de la société – son système religieux – informe les manifestations particulières du don, il nous faut alors comprendre ce système pour une saisie fidèle du Black Friday. Si Mauss nous a convaincus que dans le don se trouvait «un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés»²⁴¹, il semble que sa théorie ne nous fournisse pas la possibilité de saisir les particularités du contexte d'où émerge ce vendredi festif. Parce que son *Essai* fût publié dans les années 1920, il ne permet pas de saisir la société de consommation dans ces certaines de ses subtilités actuelles.²⁴² Or, en

²⁴¹ Mauss, *op. cit.*, 65-66.

²⁴² Dès le XVIII^e siècle, celui de la raison prometteuse de tous les progrès, le rapport aux objets a connu le début d'une longue transformation. La révolution industrielle ainsi que l'avènement de la bourgeoisie comme classe dominante a permis la génération d'une économie axée sur le bien de consommation. Nous le verrons, Baudrillard fera le lien entre les valeurs des démocraties libérales (comme l'égalité entre les personnes et le bonheur individuel) et l'émergence de ce nouveau rapport aux choses. C'est après la Deuxième Guerre mondiale que le bien de consommation s'est démocratisé. À partir de ce moment, «la consommation, avec son idéologie et son *ethos* propres – le consumérisme –, est devenue un phénomène de masse touchant l'ensemble des classes sociales». Cette propagation de nouvelles habitudes de consommation se facilitait par l'arrivée, dans les années soixante, du téléviseur dans les ménages occidentaux. Cette boîte d'apparence anodine, devenue le vecteur de l'idéologie dominante, diffusait un message clair qui allait bientôt dominer les existences : le bien de consommation est maintenant accessible à tous. Les consommateurs peuvent également espérer s'épanouir par son acquisition. (François Gauthier, «Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don», *Revue du MAUSS* 2, no 44 (2014) : 142-143).

raison de ces subtilités, il devient difficile de penser la consommation en lui conférant une dimension symbolique comme celle qui se manifeste dans le *potlatch*.

Dans l'acceptation dominante, la modernité et le capitalisme auraient profondément transformé ce rapport des humains aux choses. L'autonomisation du marché aurait libéré les relations économiques de leur gangue sociale et symbolique permettant aux biens et aux services de circuler de manière «fluide», épurés de leurs dimensions qualitatives.²⁴³

Nous demandons alors s'il est possible, contre cette vision dominante, que le système qui structure le don – la société de consommation – conserve, malgré les apparences, quelque dimension symbolique.

À ce niveau précis de l'analyse, nous tenterons de répondre de manière satisfaisante à notre deuxième sous-question, qui concerne l'institution du Black Friday dans la société américaine. Les thèses de Baudrillard²⁴⁴ nous permettront de comprendre la société de consommation comme une organisation, à sa manière et dans tous ses travestissements, *religieuse*.²⁴⁵ Notamment par ses réflexions sur la relation que nous entretenons avec les objets, il nous sera plus aisé de saisir en quoi le Black Friday prend les aspects d'un rituel social, *religieux*, en cohérence avec le système qui le sous-tend, c'est-à-dire qui le permet et l'informe. Nous constaterons toutefois qu'un tel système, dans son rapport aux choses, est amputé d'une dimension pourtant essentielle au don : le symbolisme.

Commençons par une définition générale de la consommation. Anthropologiquement, elle s'entend comme «[le] rapport que les sociétés et leurs acteurs entretiennent avec leurs biens matériels».²⁴⁶ Remarquons d'abord que cette définition admet le groupe social et l'individu comme deux entités distinctes, ce qui nous permet à première vue de respecter la méthode que

²⁴³ François Gauthier, «Les ressorts symboliques du consumérisme», *op. cit.*, 139-140 (nous soulignons).

²⁴⁴ Baudrillard nous éclairera sur cette question qui restait sans réponse avec Mauss. Nous ne prétendons pas saisir l'ensemble de sa théorie dans toutes ses nuances et ses articulations. Nous insisterons plutôt sur certains des moments de son ouvrage *La société de consommation* (1970) puisque ce dernier porte sur le contexte qui a permis la naissance du Black Friday dans sa manifestation actuelle. Certains éléments seront toutefois tirés de ses autres ouvrages.

²⁴⁵ Pour être conçue comme *religieuse*, la société de consommation devra concerner la recherche de *sens*, elle devra impliquer la croyance en des puissances surnaturelles ainsi que donner lieu à des pratiques rituelles institutionnalisées qui serviront notamment à établir un lien entre les humains et l'objet de ces croyances. (Voir : Bonte & Izard, *op. cit.*, s.v. «religion», 619-626 et Blay, *op. cit.*, s.v. «religion», 921-922.)

²⁴⁶ François Gauthier, «Les ressorts symboliques du consumérisme», *op. cit.*, 139.

nous avons retenue des travaux de Mauss, laquelle autorise que le sujet et son environnement soient distincts tout en les comprenant à partir d'une relation d'interdépendance continue maintenue par le symbolisme. Ensuite, nous retenons que la nature de ces rapports n'est pas spécifiée d'emblée. Notre tâche sera de saisir cette nature, ce que nous ferons par un recours privilégié aux thèses de Baudrillard. Ce dernier insistera, dans la même veine que Mauss, sur la dimension sociale et symbolique de notre rapport aux objets. Certainement, la société de consommation connaît une transformation (pour ne pas dire une perversion) de ce rapport, ce qui fait d'elle une réalité spécifique. Toutefois, pour Baudrillard, que le rapport aux objets ait muté vers une réalité nouvelle n'est pas une raison suffisante pour admettre qu'il soit vidé de toute dimension sociale.

3.1.1 Baudrillard, philosophe critique

Dans le sillage des auteurs contemporains que nous avons traités, Baudrillard «dénonçait la prétention de notre culture à se penser comme le point d'aboutissement de toutes les civilisations.»²⁴⁷ Au contraire, l'époque contemporaine est victime d'une déchéance tragique : la valeur symbolique générée par l'échange des sociétés prémodernes²⁴⁸, comme les sociétés à *potlatch*, se perd dans un ordre nouveau, celui de la production. La société de consommation devient alors l'ordre des *signes*.²⁴⁹ Nous saisissons la complexité de cette transformation au prochain point. Nous devons, avant d'y arriver, assurer la saisie du contexte critique dans lequel Baudrillard développe sa théorie.

²⁴⁷ Ludovic Leonelli, *La séduction Baudrillard* (Paris : École nationale supérieure des beaux-arts, 2007), 28.

²⁴⁸ Baudrillard ne précise pas de quelles sociétés il s'agit lorsqu'il emploie les termes «prémoderne» ou «archaïque». On devine que les sociétés à *potlatch* dont traitait Mauss et Bataille y sont incluses (et c'est sur elles que nous insisterons). Toutefois, d'autres types d'organisation pourraient y être intégrés. Les sociétés de l'«âge symbolique» sont «[...] des sociétés de castes, des sociétés cruelles dans lesquelles les signes sont en nombre limité, de diffusion restreinte, chacun ayant leur pleine valeur d'interdit, chacun relevant d'une obligation réciproque entre personnes, groupes ou clans ; à ce stade aucun signe n'est arbitraire, tous dépendent d'un ordre statutaire.» (*Ibid.*, 58-59.) Nous comprenons qu'une telle conception puisse s'appliquer à plusieurs sociétés, aussi différentes soient-elles dans leur manifestation particulière. (*Ibid.*, 21-22.)

²⁴⁹ *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. Douglas Kellner, «Jean Baudrillard», consulté le 23 février 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/baudrillard/>.

²⁴⁹ Leonelli, *op. cit.*, 21.

Influences marxistes

Baudrillard empruntera un chemin que Karl Marx a défriché avant lui dans sa critique de la société capitaliste. Cependant, il accuse Marx de s'être mépris dans sa conception matérialiste de l'histoire.

Le matérialisme historique fondait la possibilité d'un dépassement révolutionnaire du système capitaliste sur un soulèvement révolutionnaire du prolétariat. Ce système ayant pour base l'exploitation des travailleurs, l'horizon de la lutte ouvrière était un système social où le travail ne serait plus exploité mais aurait pour fin la satisfaction de tous. Dans un tel système, le travail serait rendu à ce qu'il était avant que le capital n'en exploite les fruits : un besoin de l'homme, aussi naturel et aussi nécessaire que les besoins de s'accomplir dans les domaines artistiques, sociaux ou affectifs. Or, cette vision d'un avenir où le travail serait libéré de ses exploiters est aussi une vision qui «fait apparaître le concept de production lui-même comme mouvement et fin générique de l'homme.» Et Baudrillard a raison d'affirmer qu'une telle vision «productiviste» est interne à la logique de l'économie politique bourgeoise.²⁵⁰

En accord avec ce qui précède, on rencontre des difficultés quand on essaie de comprendre les sociétés prémodernes en leur appliquant les catégories marxistes comme celle de *travail* ou bien de *valeur*²⁵¹, catégories associées, selon Baudrillard, au langage de l'économie de marché. En insistant sur celles-ci, le marxisme n'a pu se défaire de l'idéologie bourgeoise qu'il prétendait pourtant dénoncer. La critique que Baudrillard articule à ce propos est certainement aidée des découvertes de Mauss (et de leur réinterprétation chez Bataille) à propos des organisations alors dites «primitives». L'étude de ces sociétés nous force d'admettre que le rapport aux objets n'a pas toujours été celui que l'on attribue à l'ère de la production, c'est-à-dire *utilitaire*. Baudrillard insistera plutôt sur les dimensions religieuses – mythiques – de ce rapport. Soulignons d'abord un point fondamental de sa théorie : que ce soit dans les sociétés prémodernes ou contemporaines, le contact qu'ont les sujets avec le monde est toujours médiatisé.²⁵² Ainsi, le prémoderne appréhendait sa réalité par les pratiques rituelles et les

²⁵⁰ André Gorz cité dans Gérard Briche, « Baudrillard lecteur de Marx », *Lignes* 1, no 31 (2010) : 98-99. Consulté le 20 décembre 2017. DOI 10.3917/lignes.031.0087.

²⁵¹ Briche, *op. cit.*, 89.

²⁵² La réalité se construit par les subjectivités qui «[mettent] en place [...] un monde second, artificiel, fabriqué par l'homme, un artefact [...]» (Leonelli, *op. cit.*, 16). Contre Durkheim, le fait social n'est plus accessible directement tel un objet de laboratoire. Au contraire, le réel est toujours médiatisé, et le médium changera selon les époques. Cette compréhension issue du constructivisme en sciences sociales aura d'autres conséquences : pour

croyanances mythiques, éléments d'un vaste et complexe symbolisme qui nie le rapport utilitaire aux choses. Il reprochera donc au marxisme, et à cette conception utilitaire qui lui est inhérente, «de faire des caractéristiques de son époque des invariants historiques projetés rétrospectivement à l'âge féodal ou archaïque.»²⁵³ Bref, Marx a universalisé à tort des rapports de production pourtant particuliers à l'économie marchande. Selon Baudrillard, ces rapports doivent plutôt être considérés comme un *moment de l'histoire* et non pas comme un mode d'échange transhistorique. Si Marx est coupable de ce dont on l'accuse, il n'en reste pas moins vrai qu'il s'est intéressé à la dimension sociale de l'objet de consommation, et il serait erroné de lui attribuer une réflexion simplement *utilitaire*. À vrai dire, la *marchandise* ne peut être appréhendée seulement qu'à partir de la valeur d'*usage* de l'objet.²⁵⁴ Au contraire, la valeur du bien de consommation est déterminée *socialement*, c'est-à-dire par la valeur d'*échange* en lien avec le travail exigé par sa création.²⁵⁵ En ce sens, le rapport à la marchandise, à sa *valeur*, est imprégné des rapports de force qui organisent la société dans un système de domination précis : le capitalisme. Cette précision étant faite, l'intérêt de Baudrillard pour les organisations prémodernes permettra de «quitter la sphère de la production pour s'intéresser à celle de la représentation et de la consommation [...]».²⁵⁶ Il pourra donc, sans contester tout le marxisme, au moins l'actualiser en l'appliquant à cette réalité nouvelle qui demande à être critiquée : la

Baudrillard, le concept d'*état de nature* est ainsi insoutenable. Il n'y a jamais eu de nature pour le sujet. Au contraire, il évolue toujours selon un «ordre de représentation» qui informe les individus. Ainsi, les besoins et les désirs individuels dont traitait Hobbes avant le passage à l'état civil, ne sont en rien un état de choses naturel pour Baudrillard. Nous pourrions en conclure que la société de consommation, qui prétend répondre à ces besoins et à ces désirs tel l'âge achevé de l'humanité, les crée plutôt elle-même, ce que nous verrons en détails à la prochaine section (*Ibid.*, 25-26 (nous soulignons).)

²⁵³ *Ibid.*, 21-22.

²⁵⁴ «La valeur d'usage d'un objet est déterminée par son utilité, laquelle est inséparable des propriétés spécifiques de cet objet». Elle est en ce sens intimement liée à la notion de «besoin». (Blay, *op. cit.*, s.v. «Théorie marxiste de la valeur», 1061-1062).

²⁵⁵ «La valeur d'échange d'une marchandise est déterminée non pas par la quantité de travail effectivement dépensée pour sa production par tel ou tel travailleur individuel, mais par la quantité de travail socialement nécessaire, c'est-à-dire par la quantité de travail nécessaire dans les conditions moyennes de productivité du travail existant à une époque et dans un pays déterminés, donc par les techniques de production (forces productives) existantes et par leur mise en œuvre dans un contexte de concurrence capitaliste.» (*Loc. cit.* (nous soulignons)).

Voir aussi : Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier. Tome I (sections I, II, et III)*, traduit par Joseph Roy (Paris : Éditions sociales, 1969), 3-5.

²⁵⁶ Leonelli, *op. cit.*, 30.

société de consommation comprise comme l'ère du *signe* et ses conséquences sur la subjectivité, sujets de notre prochain point.

3.2 L'ère du signe

3.2.1 Du symbole au signe

Distinctions

Nous l'avons déjà compris, les sociétés qui fascinaient Mauss et Bataille s'opéraient selon un ordre avant tout symbolique. Or, pour Baudrillard, la fin du symbolisme marque le début de l'ère du signe, de la société de consommation. Dans les sociétés à *potlatch*, l'objet échangé était porteur d'une lourde dimension symbolique, qui obligeait alors que le présent soit rendu, nous l'avons vu avec Mauss. Dans la société de consommation, l'objet n'est plus investi d'une telle valeur de lien. Au contraire, il «fonctionne comme un signe».²⁵⁷ Servons-nous d'un exemple simple pour mieux comprendre cette distinction (et du même coup anticiper certains de nos propos).

Richard J. Lane détaille, dans son ouvrage consacré à Baudrillard, l'exemple de la bague.²⁵⁸ La bague «ordinaire», comprise comme un simple *bien de consommation*, fonctionnera comme un signe. Ses matériaux, son esthétisme ou sa marque de renom conféreront à l'individu qui la porte un certain niveau de prestige. Elle est ainsi un objet de luxe pour lequel on dépense et qui informe les autres du statut que l'on occupe, ce qui nous rappelle l'exemple du carré de soie Hermès que nous avons évoqué au chapitre précédent. Cette bague, nous dit Lane, n'est pas singulière : si on la perd, elle pourrait facilement être remplacée. Maintenant, réfléchissons au jonc de mariage qui se catégorise, quant à lui, dans le registre du symbolique puisqu'il porte en lui l'institution du mariage, la promesse des époux, bref le *lien social*. Son caractère symbolique s'explique notamment parce que l'anneau est *donné*. Il devient ainsi singulier : il ne pourrait se remplacer en cas de perte. Baudrillard a ainsi retenu des thèses de Mauss que le don demeure l'icône de l'échange symbolique, où l'objet gagne une dimension

²⁵⁷ Richard J. Lane, *Jean Baudrillard* (Londres : Routledge, 2000), 75.

²⁵⁸ *Ibid.*, 76.

relationnelle, perdant du même coup son statut de marchandise. Ainsi, même en critiquant vivement les effets de la société de consommation sur le sujet et l'expérience qu'il fait du monde, *Baudrillard admet que, par le don, l'échange symbolique puisse resurgir*. Cet exemple permet de mieux saisir en quoi le signe est synonyme de perte du point de vue relationnel : «[...] symbolic exchange reveals concrete and transparent interpersonal relationships; with the transition to sign-value, such relationships are no longer transparent.»²⁵⁹ Alors que le symbole renvoie à un ensemble large et complexe de relations, le signe se réduit à un marqueur, c'est-à-dire qu'il est moins chargé que son référent.²⁶⁰ Le passage du symbolisme, opérateur des liens sociaux, à l'ère du signe, conçu comme un simple marqueur, doit donc s'envisager comme une déchéance pour Baudrillard : le marqueur évacue le lien social. Le sujet se retrouvera ainsi isolé (ce que nous verrons).

Statut social et intégration

Il semble cependant que la société de consommation, comme la société prémoderne, entretienne un rapport social avec ses objets : qu'un bien porte en lui toute une symbolique ou qu'il ne soit conçu qu'en tant que marqueur social, il n'en reste pas moins que la dimension utilitaire soit placée au second rang. Ludovic Leonelli écrit : «La logique sociale de la consommation n'est donc pas la recherche d'une satisfaction obtenue par la valeur d'usage des biens et services, mais une volonté de manipuler les signifiants sociaux.»²⁶¹ En consommant, le sujet espère se voir attribuer un statut social. Certes, on pourrait dire qu'un tel rapport aux choses n'est pas nouveau. Les richesses que l'on acquiert (et dépense !) dans une société à *potlatch* ou toute autre société que Baudrillard qualifierait de «prémoderne» confèrent elles aussi un statut. Et rappelons-nous que Hobbes défend que la puissance s'affirme notamment par la possession de richesses dont on a convenu du caractère prestigieux. Nous n'avons qu'à penser à ces cathédrales que l'on érigeait glorieusement jadis. Loin d'être *utiles* au sens économique, elles manifestaient toutefois la puissance de l'ordre ecclésiastique. Alors, *qu'a-t-*

²⁵⁹ *Ibid.*, 75 (nous soulignons).

²⁶⁰ À propos de la distinction entre le signe et le symbole, voir notamment : Carl G. Jung, *L'Homme et ses symboles* (Paris : Éditions Robert Laffont, 1964), 55. Il y propose une distinction générale qui peut être utile pour saisir notre propos sans qu'elle s'élabore spécifiquement en référence aux thèses de Baudrillard.

²⁶¹ Leonelli, *op. cit.*, 46.

il de spécifique dans le rapport aux objets que connaît la société de consommation ? Nous pouvons répondre en référant à une notion déjà examinée par Marx, celle de *marchandise* que nous avons évoquée précédemment, et plus précisément à son *fétichisme*. Marx explique le fétichisme de la marchandise par cette tendance à attribuer une valeur *intrinsèque* à l'objet de consommation, dont la valeur réelle (d'*échange*) se fabrique plutôt à travers les rapports sociaux de production marqués par la domination de la classe bourgeoise sur le prolétariat.

C'est seulement un rapport social déterminé des hommes entre eux qui revêt ici pour eux la forme fantastique d'un rapport des choses entre elles. Pour trouver une analogie à ce phénomène, il faut la chercher dans la région nuageuse du monde religieux. Là les produits du cerveau humain ont l'aspect d'êtres indépendants, doués de corps particuliers, en communication avec les hommes et entre eux. Il en est de même des produits de la main de l'homme dans le monde marchand. C'est ce qu'on peut nommer le fétichisme attaché aux produits du travail, dès qu'ils se présentent comme des marchandises, fétichisme inséparable de ce mode de production.²⁶²

La dynamique sociale et les rapports de force qui lui sont inhérents sont donc réinvestis dans un monde d'objets. Ce processus échappe pourtant aux consciences : la marchandise paraît prendre place dans un ordre objectif de relations qui s'autodétermine dans l'attribution de sa *valeur*. Or, nous dit Marx, la valeur n'est pas *inhérente* au bien de consommation. Elle s'établit au contraire relativement à l'ordre de production. C'est en ce sens que nous pouvons parler de *fétichisme*, c'est-à-dire en lui attribuant à tort une qualité «mystique».²⁶³

À partir de cette notion héritée de Marx, nous serons en mesure de reconnaître la spécificité de la société de consommation dans son rapport aux objets : on attribue à la marchandise des qualités intrinsèques, alors qu'elles sont en réalité prédéterminées par l'ordre de production, cette fois-ci par l'ordre des *signes* dont nous devons poursuivre l'explication. Nous comprendrons certainement mieux la notion de *fétichisme* lorsque nous traiterons des rapprochements entre la société de consommation et les systèmes religieux. Avant d'en arriver là, il nous faut poursuivre notre développement afin d'opérer une juste saisie de ce rapport

²⁶² Marx, *op. cit.*, 16 (nous soulignons).

²⁶³ «They treat it as if it were a neutral object, with a life of its own, that directly relates to other commodities, in independence from the human interactions that actually sustain all commodities.» (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. Lambert Zuidervaat, «Theodor W. Adorno », consulté le 20 décembre 2017. <https://plato.stanford.edu/entries/adorno/>.)

complexe aux objets. Pour l'instant, insistons simplement sur la nouveauté de ce rapport : si la possession de richesses participait à établir les statuts dans la société «prémoderne», ce n'était pas de la même façon qu'à l'ère de la marchandisation. Parce que l'on transfère, dans les marchandises, des qualités *humaines* (le bonheur, la jeunesse, la santé, la réussite, etc.), la consommation de ces objets-signes construira alors l'identité du sujet. On est alors convaincu qu'en se procurant *le* nouvel appareil elliptique, la santé viendra avec lui.

Malgré tout, Baudrillard ne questionne pas le fait que l'objet conserve une dimension utilitaire. Par contre, cette dimension serait insuffisante pour une saisie fidèle de notre rapport aux choses : il faut lui ajouter la *valeur de signe*. Alors, comme c'est le cas lors de l'échange par don, le rapport aux objets jouera un rôle intégrateur : l'individu, par ses pratiques de consommation, acquiert ou renforce sa place dans le monde. C'est en ce sens que Baudrillard affirme «[qu'il] n'y a pas de limite aux “besoins” de l'homme en tant qu'être social (c'est-à-dire producteur de *sens* et relatif aux autres en *valeur*).»²⁶⁴ Il a besoin de s'affirmer, d'être reconnu de ses pairs. Pour illustrer notre propos, prenons l'exemple de la voiture américaine des années cinquante.²⁶⁵ Certes, le propriétaire de cette voiture peut défendre sa dépense par l'argument d'utilité : il a *besoin* de se déplacer. Sur ce point, on lui accordera que la voiture l'emmène du point A au point B. Mais, nous dirait Baudrillard, il a aussi besoin d'afficher un certain prestige. Le design de la voiture, censé rappeler celui de l'avion (et du même coup, sa puissance), devient le signe de ce prestige. Son acquisition sera en même temps celle de ces qualités supposées *intrinsèques*. Toutefois, ce design prestigieux engendre en réalité le contraire de ce qu'il annonce : l'esthétisme de sa lourde carrosserie génère une perte significative en matière d'efficacité. À propos de cet exemple, Richard J. Lane écrit : «[...] the object [...] no longer serves the world, performing some useful task – it serves us : our dreams and desires of what objects can and should do».²⁶⁶ Par le cas de la voiture américaine, nous comprenons en quoi on attribue la primauté au *signe* (indissociable du *fétichisme de la marchandise*) puisqu'il

²⁶⁴ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, préface de J.-P. Mayer (Paris : Denoël, 1970), 86 (nous soulignons). Rappelons ceci : Baudrillard s'oppose à la conception hobbesienne des besoins où ceux-ci sont considérés comme préexistants à l'institution de la culture.

²⁶⁵ Exemple trouvé dans Leonelli, *op. cit.*, 47 et Lane, *op. cit.*, 29-30.

²⁶⁶ Lane, *op. cit.*, 33.

vient, en quelque sorte, nier l'utilité. Bref, l'acheteur préfère perdre irrationnellement dans la sphère de l'utile que de menacer son statut. Et le statut, il s'acquiert par le *signe*.

Baudrillard nous permet donc d'admettre que le consommateur du Black Friday achète un objet, disons un appareil électronique Apple, à la fois pour l'utilisation qu'il va en faire (il ne nie donc pas que l'objet conserve une dimension utilitaire), mais aussi parce que cet objet lui permet d'entrer en communication avec les autres de par sa valeur de signe.²⁶⁷ Pour le philosophe, cette deuxième dimension constitue un attribut essentiel de la société de consommation. Une lecture de celle-ci à partir d'une conception utilitaire des rapports aux choses serait alors insuffisante.

Les signes du bonheur individuel

Contrairement à l'époque des sociétés de castes ou de classes, le statut que l'on espère est *formellement* accessible à tous (même si, *réellement*, l'individu n'a peut-être pas les moyens de se payer ce statut). D'où l'importance attribuée à la valeur libérale d'*égalité*, qui est conçue comme un mythe par Baudrillard. Voyons comment elle se rapproche du mythe prémoderne : «Ce qui est donné dans la société comme une grâce collective, c'est justement la possibilité de tout acheter.»²⁶⁸ Les individus profitent alors d'un accès libre et égal au bonheur. De par son fondement individualiste, ce bonheur relève du domaine privé (ce que nous verrons au point consacré à l'isolement des sujets). Cependant, «il faut qu'[il] soit mesurable par des objets et des signes [...]».²⁶⁹ Le sujet devra donc s'afficher devant les autres pour que tous le reconnaissent comme heureux. La jouissance devient ainsi le nouveau *devoir citoyen*.²⁷⁰ Et pour ce faire, l'individu devra manipuler les objets en tant que signes d'abord. Ces objets, ils sont réputés porter en eux ce bonheur que l'on espère faire sien par l'acte de les acheter. Voilà en quoi la marchandise est *fétichisée*. On lui attribue un pouvoir et, d'une certaine manière, on la *déifie*. Encore une fois, on est loin de la sphère des besoins et de l'usage : l'affirmation du bonheur a préséance sur son vécu réel. On demeure donc, avec Baudrillard, dans le domaine

²⁶⁷ Leonelli, *op. cit.*, 42.

²⁶⁸ *Ibid.*, 44.

²⁶⁹ Baudrillard, *op. cit.*, 60.

²⁷⁰ *Ibid.*, 112.

de la reconnaissance sociale, mais aussi de l'espérance : à la manière du croyant qui place méticuleusement ses objets de culte sur son autel, «le miraculé de la consommation lui aussi met en place tout un dispositif d'objets simulacres, de signes caractéristiques du bonheur, et attend ensuite [...] que le bonheur se pose.»²⁷¹ Nous pouvons lire Baudrillard avec l'exemple plus actuel du voyage que l'on affiche allègrement sur son compte Instagram. L'afficher ainsi semble pourtant diminuer la possibilité de le vivre pleinement puisqu'on a les yeux rivés sur un écran plutôt que sur le monde, et cet écran nous lie au quotidien auquel on tente pourtant d'échapper. Mais les photos partagées conféreront non seulement un *statut* (on a les moyens de se le permettre, on est aventurier, ouvert sur le monde, etc.), mais prouveront à tous que l'on a atteint le *bonheur* dont tout le monde parle et auquel tous aspirent également, ce qui confirme du même coup le statut que l'on tente de renforcer.²⁷²

Nous le comprenons donc, les repères sociaux ne sont pas imposés d'avance en vertu de l'appartenance à une classe ou une caste précise. Tous peuvent les choisir, et, formellement, tous peuvent y accéder. Mais la liberté a quelque chose d'inconfortable : parce que c'est notre personnalité²⁷³ que nous exprimons à travers nos habitudes de consommation, chaque achat

²⁷¹ *Ibid.*, 27.

²⁷² Cet exemple est cohérent avec les thèses de Guy Debord que l'on retrouve dans son texte *La société du spectacle* (1967) qui reprend les notions marxistes de *marchandise* (et de son *fétichisme*) et d'*aliénation* afin d'en continuer la critique. Il commence son ouvrage ainsi : «Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de *spectacles*. Tout ce qui était directement vu s'est éloigné dans une représentation.» (Guy Debord, *La société du spectacle* (Paris : Gallimard, 1992), 15). La réalité, médiatisée par les images, n'est plus accessible au sujet. C'est en ce sens qu'il fait du spectacle «la *négarion* visible de la vie» (*Ibid.*, 19). C'est à force de le contempler que le spectateur s'aliène : il finit par s'affilier aux modèles qu'on lui présente en niant ainsi sa propre existence, en s'oubliant comme *sujet* (*Ibid.*, 31). Et cette négation de la vie réelle est méticuleusement structurée par le système de production : «le spectacle constitue le *modèle* présent de la vie socialement dominante. Il est l'affirmation omniprésente du choix *déjà fait* dans la production, et sa consommation corollaire» (*Ibid.*, 17). Cette référence est ainsi justifiée en ce que le voyage dont on publie les images est ce spectacle dont Guy Debord dénonce les conséquences : le sujet se conforme, son vécu est nié. Nous verrons comment cette critique s'articule chez Baudrillard.

²⁷³ Il s'agit de la personnalité au sens de l'*identité*, notion psychologique dont l'origine est récente et qui coïncide avec l'établissement graduelle de la société de consommation suite à l'ascension de la classe bourgeoise et des valeurs libérales comprises dans son message. «L'un des premiers à utiliser cette notion, William James (1890), a défini le soi comme "la somme totale de tout ce que l'individu peut appeler sien".» (Anne-Marie Costalat-Founeau et Edmond-Marc Lipiansky, «Éditorial. Le sujet retrouvé», *Connexions* 89, no 1 (2008) : 8.) Nous pouvons la définir généralement comme «l'effet qu'on ressent à être soi-même, et reconnu par autrui comme doté d'une personnalité» (Blay, *op. cit.*, s.v. «identité», 512-516 (nous soulignons).) La naissance de l'identité telle qu'entendue ici coïncide donc avec l'époque qui donne les moyens de l'affirmer : la société de consommation dont la marchandise offre au sujet la possibilité de s'afficher. Et c'est *précisément* parce que le bien de consommation est un *signe* qu'il satisfait cette fonction.

nous met en jeu. L'identité se construit à travers les pratiques d'achat. Le statut du sujet est alors entre ses mains, il ne lui est plus attribué d'emblée par sa naissance. De ce processus naît alors l'angoisse du sujet.²⁷⁴ Parce que l'objet acheté l'est avant tout en vertu de sa *valeur de signe* (et non sa *valeur d'usage*), le sujet est impliqué *personnellement* dans l'acte de *choisir*. Il n'en demeure pas moins que tous, dans la réalisation de ce choix, restent dominés par des structures sociales préexistantes. «Chacun trouve sa propre personnalité dans l'accomplissement de ces modèles»²⁷⁵ qui sont prédéterminés par l'ordre de production. La subjectivité s'appauvrit au sein de cet ordre qui est en fait un ordre d'indifférenciation, ce que nous saisissons au prochain point.

Retenons ceci pour le moment : l'angoisse telle que pensée par Baudrillard s'éloigne de la conception qu'en avaient Hobbes et Mauss. L'angoisse dont on traite n'est plus celle du mortel, regardée comme une condition naturellement humaine que la culture permet d'apaiser. L'angoisse est nouvelle : elle naît de ces modalités d'échange particulières à la société de consommation. Alors que Mauss faisait de l'échange par don un moyen de calmer cette existence angoissée (et ses répercussions sur les rapports sociaux), Baudrillard identifie la source de cette angoisse *précisément* dans les pratiques d'échange, marchandes cette fois-ci. Cela dit, il devient de plus en plus clair que le Black Friday, fait social indissociable du consumérisme, même si nous en acceptons la dimension rituelle, s'éloigne des pratiques d'échange incarnées dans le *potlatch*. Mais laissons l'angoisse de côté pour le moment avant d'y revenir lorsque nous traiterons du gaspillage essentiel à la société de consommation.

La mort du sujet

Au sein de la société de consommation, l'individu tente de se différencier des autres. Mais cela n'a rien de nouveau. Hobbes faisait déjà du désir d'affirmer sa réputation (par la *gloire*) une caractéristique essentielle de son anthropologie.²⁷⁶ La société de consommation, si

²⁷⁴ Leonelli, *op. cit.*, 48.

²⁷⁵ Baudrillard, *op. cit.*, 139.

²⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, dont on oppose souvent l'anthropologie à celle de Hobbes, discutera aussi cette propension humaine qui se traduira chez lui par le concept d'*amour-propre*, qui se conçoit relativement aux autres individus et est, pour cette raison, insatiable : «L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est

elle n'est pas à l'origine de cette disposition proprement humaine, autorise toutefois l'usage de moyens nouveaux pour parvenir à cette distinction individuelle. Les objets que le consommateur acquiert et affiche lui confèrent un statut particulier. Par eux, il tente d'affirmer sa subjectivité, de montrer qu'il est heureux dans ce monde où le bonheur est promis : il a de la *valeur*. S'il roule en voiture hybride, c'est qu'il est soucieux de l'environnement, il est moralement louable. Pourtant, nous dira Baudrillard, tenter ainsi de se différencier ne fait que réifier un ordre qui nie les différences réelles entre les individus, l'ordre de l'*indifférenciation*.²⁷⁷ L'individu «[...] doit se reconstruire *in abstracto* par la force des signes dans l'éventail des biens et des objets offerts.»²⁷⁸ L'ordre de production a tout prévu, au grand malheur de la subjectivité. Tout cela semble paradoxal, il faut nous expliquer. Baudrillard écrit :

Il y a *d'abord* une logique structurelle de différenciation, qui produit les individus comme «*personnalisés*», c'est-à-dire comme différents les uns des autres, mais selon des modèles généraux et selon un code auxquels, dans l'acte même de se singulariser, ils se conforment.²⁷⁹

Ainsi, la conformité n'implique pas pour autant l'homogénéité (à première vue, tous ne sont pas *pareils*, il y a une différence entre conduire une voiture sport et un modèle hybride, et la différence est plus grande encore si l'on n'en conduit pas du tout). Les sujets continuent de se différencier dans cet ordre préexistant. Toutefois, pour Baudrillard, cela contribue à renforcer cet ordre du même coup. Se conformer, «c'est le fait d'avoir en commun le même code, de partager les mêmes signes».²⁸⁰ C'est ici que le sujet vivra une apparence de liberté en faisant le choix du produit qu'il consommera, voire en se positionnant contre l'ordre de consommation comme celui qui a refusé la voiture. Or, se positionner contre le code, c'est déjà l'affirmer, c'est réifier cet ordre qui oriente les consciences. Debord écrivait : «Le spectacle est le moment où la marchandise est parvenue à l'*occupation totale* de la vie sociale.»²⁸¹ Suivant cette idée, peu importe la position qu'occupe le sujet, il finit par entrer dans le jeu des signes en ce qu'il

impossible.» (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation. Livre IV. Tome I* (Paris : Garnier, 1961), 8. Voir aussi à ce sujet : Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris : Gallimard, 1969).

²⁷⁷ Baudrillard, *op. cit.*, 127.

²⁷⁸ Leonelli, *op. cit.*, 49.

²⁷⁹ Baudrillard, *op. cit.*, 133 (nous soulignons).

²⁸⁰ *Loc. cit.*

²⁸¹ Debord, *op. cit.*, 39.

s'affirme à travers sa relation à la marchandise, laquelle inclut le *refus* même de la consommation. Afin de nous éclairer, considérons un second exemple : celui de la sous-culture contestataire grunge des années 1990. Un groupe comme Nirvana, par ses compositions autant que par le choix de ses vêtements, se positionne contre l'ordre de production qui a marchandisé la musique et les accoutrements pompeux de la décennie précédente. En se procurant de vieux habits dépareillés, on fait *signe* que l'on refuse le culte de l'image. Pourtant, du même coup, on entre dans l'ordre qui a permis épaulettes ou bijoux imposants. Et ce ne fût qu'une question de temps pour que soit récupérée cette sous-culture anticonsumériste pour en faire une *marchandise* de la culture de masse :

From subculture to mass culture, the trend time line gets shorter and faster all the time. It was just over a year ago that MTV began barraging its viewers with the sounds of Seattle "grunge rock," featuring the angst anthems and grinding guitars of bands like Nirvana and Pearl Jam. By last summer, the glossy magazines began tracking grunge looks, the threadbare flannel shirts, knobby wool sweaters and cracked leatherette coats of the Pacific Northwest's thrift-shop esthetic.²⁸²

Voilà en quoi Debord avait raison, il n'y a pas d'issue à l'ère de la consommation. Aucun objet n'échappe à la marchandisation. Et tout est déjà un *signe*. Voyons maintenant quelle est cette altération de l'autonomie individuelle chez Baudrillard, qui sera pensée cette fois en termes d'*aliénation*.

Alors que le chef Tlingit renforce son statut par la dépense ostentatoire, le bourgeois, le «self made man» comme l'écrit Baudrillard, se distingue en se *surdifférenciant*. Il le fait discrètement en dépensant des valeurs considérables pour des biens (voitures, vêtements, loisirs etc.) qui lui confèrent son statut de privilégié.²⁸³ Mais, nous l'avons compris, «se différencier, c'est toujours du même coup instaurer l'ordre total des différences, qui est d'emblée le fait de la société totale et dépasse inéluctablement l'individu.»²⁸⁴ Encore ici, avec Mauss, Baudrillard comprend le social comme une totalité qui dépasse l'existence subjective. Il écrit : «[la consommation est un] système de communication et d'échange, [un] code de signes

²⁸² New York Times, Rick Marin, «Grunge. A Success Story», 15 novembre 1992, consulté le 21 décembre 2017. <http://www.nytimes.com/1992/11/15/style/grunge-a-success-story.html?pagewanted=all>.

²⁸³ Baudrillard, *op. cit.*, 69.

²⁸⁴ *Ibid.*, 80.

continuellement émis et reçus et réinventés, comme *langage*.»²⁸⁵ Difficile de ne pas y voir l'influence maussienne : l'individu, sans être nié, prend part à un tout qui le dépasse, auquel il participe. Chez Mauss, ce tout le détermine en lui laissant une part de liberté. Mais nous verrons que la liberté chez Baudrillard est altérée : le consommateur pense l'exercer alors qu'il ne fait que se positionner, en choisissant l'objet qu'il se procurera, au sein d'un système qui a déjà tout pensé pour lui : il tente de se différencier au sein d'un ordre qui nie pourtant la différence. Où Mauss permettait la reconnaissance d'une autonomie individuelle tout en l'intégrant à une structure contraignante (le don), il semble que la société de consommation vienne saper la capacité du sujet à s'autodéterminer. Il y a toutefois une précision majeure à développer en ce sens. Mauss construit sa théorie du don et du *potlatch* par l'observation de sociétés isolées de l'influence occidentale et des valeurs libérales qui lui sont propres. Or, la notion de *sujet* telle qu'entendue ici est indissociable d'un tel contexte : elle naît à la même époque que l'affirmation de la classe bourgeoise et de l'économie de marché comme mode d'échange. Héritée de l'expérience cartésienne du *cogito*²⁸⁶, l'expérience subjective devient une évidence *a priori* sur laquelle se fonderont les revendications libérales telles que la dignité, l'égalité et la liberté garanties par les droits de la personne, qui prendront la forme, au sein de l'économie de marché, de la liberté de vendre et d'acheter et du droit de disposer comme on le souhaite de sa propriété.²⁸⁷ Les sociétés à *potlatch* sont donc éloignées d'un tel contexte philosophique, mais aussi économique et politique. La notion de personne s'entend alors à partir d'une ontologie *relationnelle*. C'est pourquoi une analyse en termes de *subjectivité* fait défaut.²⁸⁸ Les études de Mauss sur le don laissent de côté l'expérience subjective au sens entendu par Baudrillard. On parle alors du sujet comme *individu en relation*. C'est en quoi la notion de subjectivité dont

²⁸⁵ *Ibid.*, 134.

²⁸⁶ «Le *cogito* accomplit ainsi l'autoposition d'un subjectivité substantiellement inébranlable, d'un sujet pensant autonome, saisissant et connaissant immédiatement en soi-même sa pensée.» (Blay, *op. cit.*, s.v. «Sujet», 995-997.)

²⁸⁷ Hobbes, dont les dialogues avec Descartes sont bien documentés (voir : «Troisièmes objections» de l'ouvrage René Descartes, *Méditations métaphysique* (Paris : Flammarion, 2011), 296-321.) influencera certainement cette valorisation du sujet, notamment par la notion de *droit de nature*. C'est cependant John Locke, père du libéralisme, qui insèrera la notion de propriété au droit naturel (voir : John Locke, *Traité du gouvernement civil* (Paris : Flammarion, 1992), 143-154, 162-181.)

²⁸⁸ Bien que nous employons parfois le terme «sujet» lors des chapitres précédents, nous y préférons toutefois le terme «individu», qui est beaucoup moins chargé.

traite Baudrillard doit se limiter à ce chapitre sur la société de consommation. Pour que le sujet soit nié, il fallait d'abord le construire. Nous pouvons donc en conclure que l'ordre qui permet d'affirmer la subjectivité est en même temps le présage de sa négation. C'est pourquoi le concept d'*aliénation*, jadis articulé par Marx, sera repris par Baudrillard dont la philosophie se positionne en critique de ces nouveaux rapports sociaux.²⁸⁹

Baudrillard défend que l'aliénation a changé depuis Marx. Cela n'empêche pas qu'elle doive tout autant être décriée. La consommation comme système menace les bases de la subjectivité : «[...] l'aliénation a changé de lieu et de forme, elle est désormais globale [...]».²⁹⁰ Le lieu de l'aliénation ne se limite plus à la relation de travail, où le propriétaire et ses représentants exercent leur pouvoir sur le prolétaire dont la force de travail est exploitée, qui ressort de l'usine privé du fruit de son labeur. Elle est devenue plus insidieuse. L'individu se retrouve dans un rapport de domination nouveau où «les industries de loisirs et de culture»²⁹¹ disposent d'un pouvoir immense. Ce sont ces industries qui guident l'action du sujet dans la société de consommation. Ce sont elles qui induisent ses pratiques d'achat. Ici, le concept même de *lutte de classe*, pourtant central au marxisme, fait défaut lorsqu'il s'agit de discuter l'ère de la consommation.²⁹² Ce n'est plus l'opposition entre le prolétariat et la bourgeoisie qui devient le

²⁸⁹ «Le mot *aliénation* est d'origine juridique. Il désigne l'acte par lequel on se dessaisit, par le don ou la vente, d'un bien dont on a la propriété.» (*Dictionnaire critique du marxisme*, dir. Georges Labica, (Paris : Presses Universitaires de France, 1982), 22 (nous soulignons).) Il s'agit alors d'une notion qui repose avant tout sur une conception des échanges fondée sur le droit de propriété. Et elle s'élabore chez Marx à partir des notions de *travail*, de *production* et de *propriété* prises comme des invariants. D'ailleurs, rappelons la critique que Baudrillard adresse au marxisme, celle qui reproche à Marx d'avoir critiqué le mode de production actuel à partir de catégories bourgeoises, de les avoir «transhistoricisées». «Dès les *Manuscrits de 1844*, l'aliénation est inscrite dans le procès du travail. Ce que [Marx] appelle encore l'aliénation de l'*essence humaine* apparaît comme l'effet d'une aliénation du travailleur non seulement dans le produit de son travail mais comme la conséquence de la production de ce produit, c'est-à-dire des rapports de production qui l'en dépossèdent.» (Blay, *op. cit.*, s.v. «aliénation», 19-21.) Ainsi, «l'homme devient étranger à l'homme» (Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, présenté, traduit et annoté par Émile Bottigelli (Paris : Les Éditions sociales, 1972), 62.)

Précisons ici que la notion d'*aliénation* telle qu'entendue chez Marx est complexe et sujette à plusieurs interprétations. Elle pourrait, à elle seule, faire l'objet d'un mémoire. C'est pourquoi nous en retenons seulement les aspects qui sont pertinents dans un travail sur la philosophie critique de Baudrillard.

²⁹⁰ Leonelli, *op. cit.*, *Ibid.*, 16.

²⁹¹ *Ibid.*, 30.

²⁹² Lane, *op. cit.*, 77.

marqueur premier des rapports sociaux, c'est plutôt la dissolution du sujet dans un ordre de différences préétabli, cet ordre qui *indifférencie*.

Et c'est le cas précisément parce que le sujet devra tenter de se différencier dans un ordre qui détient le «monopole de la production des différences».²⁹³ Or, comme nous l'explique Baudrillard :

[...] monopole et différence sont logiquement incompatibles. S'ils peuvent être conjugués, c'est justement que les différences n'en sont pas, et qu'au lieu de marquer un être singulièrement, elles marquent au contraire son obéissance à un code, son intégration à une échelle mobile des valeurs.²⁹⁴

Le consommateur exerce cette liberté illusoire en choisissant de se placer dans le camp Apple plutôt que Google ou encore en préférant Honda à Volkswagen. Et même s'il fait le choix de ne pas choisir en dénonçant cet ordre de consommation, en n'achetant pas (ou encore en restant dans le confort de son foyer le jour du Black Friday), son individualité s'exprime une fois de plus par le rapport qu'il entretient avec ce système. «La différenciation peut prendre alors la forme du refus des objets, du refus de la "consommation", et ceci est encore le fin du fin de la consommation.»²⁹⁵ Que l'on soit Cobain ou Madonna, tout est déjà prévu d'avance : «[...] En consommant, nous ne faisons que nous affilier à des modèles.»²⁹⁶ Reprenons l'exemple du voyage que nous avons mentionné plus tôt. Il illustre avec justesse cette impossibilité de sortir de l'ordre de consommation dans lequel on prend place : en quittant cet ordre le temps de quelques semaines, voire pendant des mois ou des années, en le critiquant même, on le réifie en s'affichant publiquement. Baudrillard compare alors notre société à la société médiévale : «Comme la société du Moyen Âge s'équilibrait sur Dieu et sur le Diable, ainsi la nôtre s'équilibre sur la consommation et sur sa dénonciation.»²⁹⁷ Dans les deux cas, la position du sujet est prisonnière d'une structure *totale*. Et dans la société de consommation, le sujet est

²⁹³ Baudrillard, *op. cit.*, 126.

²⁹⁴ *Loc. cit.* (nous soulignons).

²⁹⁵ *Ibid.*, 130.

²⁹⁶ Leonelli, *op. cit.*, 49.

²⁹⁷ Baudrillard, *op. cit.*, 316.

anéanti : «[...] [il] devient le pur reflet de l'objet [...]».²⁹⁸ Baudrillard décrie l'aboutissement fatal de la société de consommation : elle a tué le sujet par cette indifférenciation violente. Terminons ce point sur ces mots qu'il a prononcés lors d'une conférence, plusieurs années après la parution de *La société de consommation* : «c'est parce que nous ne sommes plus personne que nous tenons tant à être reconnus».²⁹⁹ On espère la reconnaissance au sein d'un système qui la rend pourtant impossible. L'ordre qui a permis la naissance du sujet est le même qui orchestre cette aliénante mise en scène.

3.2.2 Dépense, gaspillage et angoisse

Il est difficile d'imaginer un examen de la société de consommation actuelle qui ne ferait pas mention du gaspillage démesuré qu'elle entraîne. Les objets sont jetés rapidement. On les achète en sachant que leur usage sera circonscrit dans le temps. Ils sont destinés au gaspillage, on les verra périr.³⁰⁰ Pensons ici à tous ces acheteurs qui se rassemblent, enthousiastes, devant les détaillants Apple à la sortie du nouvel iPhone. Celui-ci sera pourtant rapidement remplacé par le prochain, plus luxueux, plus sophistiqué cette fois. Les anciens modèles, pourtant toujours fonctionnels, seront *détruits* au nom de la croissance, c'est du moins la logique à laquelle on prétend obéir. Baudrillard nous dira que ce gaspillage n'est pas qu'un résultat inespéré de l'organisation économique (et idéologique) des sociétés de consommation. Il n'est en rien un accident. Il écrira : «La société de consommation a besoin de ses objets pour être et plus précisément elle a besoin de les *détruire*.»³⁰¹ Nos sociétés, qui fonctionnent par l'abondance dont elles sont le spectacle permanent, nécessitent ce gaspillage pour se maintenir. Baudrillard écrit :

[...] on ne comprend ni le gaspillage ni ses fonctions si on n'y voit que le déchet résiduel de ce qui est fait pour être consommé et qui ne l'est pas. Encore une fois,

²⁹⁸ Serge Latouche, «Le consumérisme comme simulacre du don. Relire Baudrillard après quarante-quatre ans», *Revue du MAUSS* 2, no 44 (2014) : 89.

²⁹⁹ Jean Baudrillard cité dans Leonelli, *op. cit.*, 50.

³⁰⁰ Ce qui n'était pas le cas dans les sociétés prémodernes : «Nous vivons le temps des objets : je veux dire que nous vivons à leur rythme et selon leur succession incessante. C'est nous qui les regardons aujourd'hui naître, s'accomplir et mourir alors que, dans toutes les civilisations antérieures, c'était les objets, instruments ou monuments pérennes, qui survivaient aux générations d'hommes.» (Baudrillard, *op. cit.*, 18.)

³⁰¹ *Ibid.*, 56.

nous avons là une définition simpliste de la consommation – définition morale fondée sur l'utilité impérative des biens.³⁰²

Une fois de plus, il s'oppose à une conception strictement utilitaire des objets de consommation. Le gaspillage s'inscrit dans une dynamique plus complexe. Il est *nécessaire*.

Baudrillard admet toutefois une différence notoire entre ces sociétés prémodernes, les sociétés à *potlatch*, et nos sociétés actuelles où le gaspillage est planifié stratégiquement. Durant un *potlatch*, on dépense pour la gloire. Le gaspillage actuel, quant à lui, est stratégique : il sert à stimuler la consommation à nouveau, en la renforçant du même coup. Mais, à bien y penser, le *potlatch*, sans être stratégique (parce que le don échappe aux consciences individuelles), participe lui aussi à renforcer un système en place. Par contre, la dépense ne génère plus, comme elle le faisait lors de la fête, de «valeurs symboliques collectives».³⁰³ Elle s'inscrit au contraire dans une logique économique de production, d'*abondance*. Il y a une différence, nous dit Baudrillard, entre envoyer des objets au dépotoir en vertu du fait qu'un nouveau modèle les dépasse et les remplace, et la destruction symbolique des richesses à laquelle s'adonne le chef lors d'un *potlatch*. Bien que les deux pratiques obéissent à une logique dépensière, elles n'en restent pas moins éloignées, et nous insistons une fois de plus sur cette mise à distance.

Revenons à la notion que nous avons traitée plus tôt, celle de l'*angoisse du sujet*, qui apparaît chez Baudrillard au sein de l'ordre de consommation. Cet état est intimement lié à l'abondance (et donc au gaspillage qui la sous-tend).

S'il y a une déception dans l'acte d'achat, c'est parce que les objets possédés nous renvoient qu'à la liberté infinie d'en posséder d'autres ; la seule liberté qui nous est autorisée, par la consommation, c'est une progression sur l'échelle de prestige des objets, alors que ce que nous espérons secrètement c'est qu'un surcroît de personnalité nous soit donné.³⁰⁴

En ces termes, l'angoisse est indissociable du *fétichisme de la marchandise* abordé plus tôt. Face à la panoplie infinie des objets-signes auxquels il attribue des vertus intrinsèques, le sujet espère forger son identité. Nous l'avons déjà mentionné, ce choix est angoissant puisque ses

³⁰² *Ibid.*, 48.

³⁰³ *Ibid.*, 47-48 (note en bas de page).

³⁰⁴ Leonelli, *op. cit.*, 49.

pratiques de consommation, dissociées de la *valeur d'usage*, l'impliquent *personnellement*. Voilà en quoi l'angoisse est une donnée propre au contexte actuel chez Baudrillard, et non plus un état naturellement humain tel qu'on l'a développé dans les anthropologies respectives de Hobbes et de Mauss.³⁰⁵

Toutefois, le propos de Baudrillard conserve l'héritage de Mauss et de Bataille. Faisant de la dépense un universel³⁰⁶ et de l'existence humaine non seulement une lutte pour la survie, mais une recherche continuelle de sens, il propose d'étendre la notion de *gaspillage productif* à nos sociétés. En fait, pour entretenir le «mythe» de la production, pour «défier la rareté»³⁰⁷ de l'ordre de production, il faut que tous soient témoins de l'abondance, de la profusion des biens de consommation. De cette façon, «[...] ce discours métonymique, répétitif, de la matière consommable, de la *marchandise*, redevient, par une grande métaphore collective, grâce à son excès même, l'image du *don*, de la prodigalité inépuisable et spectaculaire qui est celle de la fête.»³⁰⁸ Le principe qui régit ce spectacle d'abondance est alors non plus l'utilité (la satisfaction des besoins et des envies), mais le *gaspillage*. Le don maussien, manifesté dans cette célébration chronique de l'objet, reste perceptible bien que vidé de son symbolisme, de sa valeur de lien. Nous l'avons mentionné, le gaspillage de nos sociétés actuelles est détourné : plutôt que

³⁰⁵ Selon Baudrillard, les sociétés «prémodernes» profitent immédiatement des ressources que la nature leur offre. Elles leur paraissent inépuisables considérant le rythme auquel elles sont consommées. Ces sociétés vivent donc dans un état de *réelle* abondance. Cela s'explique entre autres par leur mode d'échange symbolique, c'est-à-dire par *don* : «La richesse n'est pas fondée dans les biens, mais dans l'échange concret entre les personnes. Elle est donc illimitée, puisque le cycle d'échange est sans fin, même entre un nombre limité d'individus, chaque moment du cycle d'échange ajoutant à la valeur de l'objet échangé.» (Baudrillard, *op. cit.*, 92.) En ce sens, elles entretiennent un rapport de *confiance* avec la nature.

Ce rapport se transforme toutefois à l'ère de la production où l'abondance est en réalité une *mise en scène*, elle n'est que *signe* de l'abondance. Les échanges marchands, qui fonctionnent selon une dynamique de concurrence, sont au contraire synonymes d'impuissance face à la nature alors marquée par la *rareté*. C'est face à ce spectacle que naît l'*angoisse*. Et la société de consommation, parce qu'elle est un ordre de *différences*, coupe le lien social (ce que nous verrons d'ici peu). (*Ibid.*, 90-92.)

³⁰⁶ Baudrillard reprend l'analyse de Bataille selon laquelle l'organisme (individuel ou social) consomme de l'énergie pour le maintien de ses activités productives et reproductives en laissant toujours un excédant. Cet excédent devra alors se dépenser de manière improductive. La fin de cette dépense réside en elle-même.

³⁰⁷ *Ibid.*, 53.

³⁰⁸ *Ibid.*, 19.

«violent et symbolique» comme c'est le cas lors d'un *potlatch*, il est «systématique et institutionnel».³⁰⁹ Il n'en demeure pas moins, dans son fondement, un universel.

Le système économique ne peut se dépasser dans un gaspillage festif, pris qu'il est à sa propre prétendue «rationalité». Il ne peut que dévorer en quelque sorte honteusement [nous ajoutons : plutôt que glorieusement] son surcroît de richesse, en pratiquant une destructivité calculée complémentaire de calcul de productivité.³¹⁰

Ainsi, en admettant avec Bataille que la dépense soit une nécessité, il dénonce toutefois son détournement. Bref, le gaspillage, même celui dit *stratégique* en ce qu'il renforce l'ordre productif «est toujours considéré comme un sorte de folie, de démence, de dysfonction de l'instinct, qui fait bruler à l'homme ses réserves et compromettre par une pratique irrationnelle ses conditions de vie.»³¹¹ Et c'est le cas plus que jamais à notre époque. Le mode de vie occidental est une menace d'envergure planétaire. Pourtant, on continue. Les sociétés humaines, nous dirait Bataille, ont besoin de gaspiller, peu importe les prétextes qu'elles se donnent. Et le gaspillage de la société de consommation, selon Baudrillard, a pour fonction de renforcer la structure de son organisation. Il intègre les individus à un ordre qui les dépasse. Cependant, remarque Baudrillard, les sociétés prémodernes, comme celles qui pratiquent le *potlatch*, dépensent par et pour un vaste système symbolique. Les sociétés modernes n'y arrivent plus : «La mode [...] les budgets de guerre [...] cette sorte de prodigalité n'a plus rien du tout d'un parfum symbolique de *potlatch*, elle est la solution désespérée, mais vitale, d'un système économique-politique en perdition.»³¹² Voilà un aperçu de la posture critique de Baudrillard, et c'est à elle que nous aurons recours lorsqu'il s'agira de penser les limites d'une compréhension du Black Friday à partir de l'*hypothèse de l'échange symbolique*.

³⁰⁹ *Ibid.*, 56.

³¹⁰ *Ibid.*, 48 (nous soulignons).

³¹¹ *Loc. cit.*

³¹² *Ibid.*, 55 (nous soulignons).

3.3 La société de consommation : un système *religieux* ?

3.3.1 Rapprochements entre les deux ordres

Pour Baudrillard, la manipulation des objets en tant que signes ne diffère pas tellement de la pensée magique des sociétés prémodernes. Nous n'avons qu'à nous rappeler l'analogie que nous avons proposée précédemment : tel un croyant qui affiche la photo d'un saint sur son autel, le consommateur manipule les objets en espérant profiter des qualités intrinsèques qu'il lui attribue. Le sujet semble ainsi entretenir un rapport aux choses qui porte en lui une dimension religieuse. Bien entendu, et nous l'avons souligné maintes fois, la société de consommation perd le symbolisme qui caractérise les relations dans les sociétés prémodernes. Une lecture religieuse, bien qu'adaptée à cette réalité altérée, paraît alors possible dans un lieu d'apparence profane : l'action, encadrée par le système à la manière d'un rituel, s'accompagne d'une croyance en un pouvoir surnaturel. Et cette croyance est partagée : «La société de consommation est d'abord la mise en spectacle d'une fête permanente célébrant la "liturgie de l'objet"». ³¹³ Tous peuvent contempler l'abondance qui se célébrait autrefois (et autrement) lors du *potlatch*. ³¹⁴ Cette fois-ci, plutôt que de placer sa foi en des entités divines supérieures, on l'investit dans la «toute-puissance des signes». ³¹⁵ Et ces signes, ils sont censés être garants du bonheur : avec le «mythe de l'Égalité» ³¹⁶, tous peuvent l'espérer. La possibilité de se procurer tout objet peu importe la classe sociale à laquelle on appartient, s'apparente à une «grâce collective» pour Baudrillard, nous l'avons évoqué plus tôt. ³¹⁷ La société de consommation promet la vie heureuse. Pourtant, ces objets sont à la portée de tous en leur échappant du même coup, nous le verrons sous peu. Cette recherche de bonheur dans la sphère privée équivaut alors

³¹³ Latouche, *op. cit.*, 88.

³¹⁴ *Loc. cit.*

³¹⁵ Baudrillard, *op. cit.*, 27.

³¹⁶ *Ibid.*, 59.

³¹⁷ Au point 3.2.1.

à la recherche du salut pour le croyant. Cette-fois, plutôt que dans l'Écriture, il va en chercher les moyens dans la publicité qui lui dicte les pratiques qui seront un gage de félicité.³¹⁸

Au même titre que l'organisation religieuse, la consommation se comprend ainsi comme un système d'intégration sociale : «La consommation, comme nouveau mythe tribal, est devenue la morale de notre monde actuel.»³¹⁹ C'est par l'objet, le signifiant, que l'on prend place dans le monde. Baudrillard écrivait déjà, dans *Le Système des objets* : «[...] la consommation est un mode actif de relation (non seulement aux objets, mais à la collectivité et au monde) [...]».³²⁰ En consommant, on s'intègre à un univers social qui dépasse (et aliène) les subjectivités : on se conforme à un code qui nous donne les moyens de communiquer, qui oriente les consciences et les actions, qui promet de rassurer l'angoisse générée par ce nouveau mode de relation. Plutôt qu'une réponse aux besoins par l'utilité, elle comble une autre facette de l'humanité : *l'existence des hommes prend sens dans un monde partagé.*

3.3.2 Limite : l'isolement des individus indifférenciés

Baudrillard reste toutefois critique. Pour lui, il est impossible d'assimiler la consommation aux ordres religieux qui dominaient jadis les pensées et les pratiques. L'ère du symbolique s'est terminée au commencement de celle du signe. Or, le système religieux, comme les mythes qui informent les échanges dans les sociétés à *potlatch*, porte en lui un

³¹⁸ La publicité, pour Baudrillard, figure parmi les recours de choix pour nier la rationalité de l'acheteur, mais aussi celle des échanges marchands de manière plus générale. «Elle est l'image prestigieuse de l'abondance, mais surtout le gage répété du miracle virtuel de la gratuité.» (*Ibid.*, 262.) C'est elle qui l'invite dans le monde du «Non-calcul», c'est pourquoi il en offre une lecture en termes de don : elle s'y apparente tout en le niant chaque fois, notamment parce qu'elle n'est en rien symbolique. (Éric Rémy, «Essai de sociologie maussienne appliquée à la consommation», Éric Rémy et Philippe Robert-Demontrond, *Regards croisés sur la consommation. Tome I – Du fait social à la question du sujet* (Caen : Éditions Management et Société, 2014), 35 (iBook).)

Nous ne pourrions retenir le qualificatif «virtuel» sans faire mention de la richesse théorique de cette notion chez Baudrillard. C'est surtout dans *L'Échange symbolique et la mort* (1978) ainsi que dans *Simulacres et simulation* (1981) que nous trouvons les détails de sa généalogie. Leonelli écrit : «Le Virtuel est le coup de grâce, l'arme fatale qui met fin à la dichotomie réel/représentation. [...] [il] n'est [...] pas la duplication minutieuse du réel à partir d'un médium reproductif [la publicité dans ce cas-ci] [...] le Virtuel est au contraire la fusion et l'indétermination de ces deux niveaux. En cela, il constitue une nouvelle réalité.» Le Virtuel est l'un de ces artefacts que l'humanité construit. Parce que le réel est liquidé, le signe n'a plus de référent. (Leonelli, *op. cit.*, 71).

³¹⁹ Baudrillard, *op. cit.*, 14 (Mayer, avant-propos).

³²⁰ *Ibid.*, 13.

symbolisme complexe. Si Baudrillard admet que la consommation joue un rôle intégrateur au même titre que la religion, cela ne lui redonne pas le symbolisme dont elle est fondamentalement dénuée. L'individu s'intègre alors au tout en ce qu'il obéit au code prescrit. Mais, en l'absence de symbolisme, cette intégration se passe de la relation normalement médiatisée par le symbole. Pour Baudrillard, c'est dans la *vie quotidienne* que nous trouvons le lieu de la consommation. Ainsi, cela a de lourdes conséquences pour le sujet : «La quotidienneté, c'est la dissociation d'une praxis totale en une sphère transcendante, autonome et abstraite (du politique, du social, du culturel) et en la sphère immanente, close et abstraite du "privé"». ³²¹ C'est ainsi que le *fait social total* maussien se retrouve altéré. Il y a coupure là où il devait y avoir réunion par l'échange symbolique, par le *don*. Baudrillard écrit : «Dans le monde spécifique de la consommation, il n'y a plus de transcendance [...] il n'y a plus qu'immanence à l'ordre des signes.» ³²² Or, le lieu de la vie quotidienne se retrouve dissocié de celui avec lequel il formait jadis une *totalité*, celui qui transcendait les individualités. L'homme n'expérimente plus la grandeur d'une culture symbolique qui le guide dans ses rapports au monde. Il vit plutôt «en deçà du monde et de l'histoire». ³²³ Voilà en quoi, selon Baudrillard, la consommation devient spécifiquement l'ordre de l'immanence, et en quoi, une fois de plus, elle consiste en un état dégradé : la vie humaine se résume à une manipulation des signifiants sociaux. Le monde est vécu à travers ses objets. Leonelli écrit : «[...] s'investit dans les objets tout ce qui n'a pu l'être dans les relations humaines.» ³²⁴ L'objet n'a plus cette valeur de lien typique à l'échange. Il n'est pourtant pas aussi utilitaire que l'on aimerait le croire, ce qui confirme à nouveau les lacunes de l'*hypothèse de l'avantage personnel*. Il se réduit à un marqueur de statut. Dans le monde des signes, on cohabite sans *vivre ensemble*. «[L'objet de consommation] *assigne collectivement* les consommateurs à un code, sans susciter pour autant

³²¹ *Ibid.*, 33 (nous soulignons).

³²² *Ibid.*, 309.

³²³ *Ibid.*, 33.

³²⁴ Leonelli, *op. cit.*, 45.

(au contraire) de *solidarité collective*.»³²⁵ Le sujet se retrouve isolé comme jamais il ne l'a été.³²⁶

L'isolement caractéristique de la société de consommation permet ainsi d'affirmer que cet ordre n'est pas tout-à-fait un ordre religieux. Et nous pouvons appuyer cette affirmation en recourant au concept d'*anomie* que propose Émile Durkheim. De manière générale, nous le définissons chez Durkheim comme «une anomalie de la structure sociale.»³²⁷ Dans son ouvrage *Division du travail social*, il pointe l'incapacité de la division du travail à produire de la solidarité, ce qui s'explique par un échec au niveau de la *règle* : les tâches sont séparées sans toutefois s'organiser dans un système règlementé qui les relie entre elles.³²⁸ L'anomie dans *Le suicide* s'opérera plutôt au niveau du sujet *psychologique*, bien qu'on l'explique toujours à partir d'un défaut au niveau de la *règle* : «elle désigne l'insatiabilité des désirs humains quand ils ne sont plus contenus par aucune règle sociale ainsi que l'état de mécontentement qui en découle pour l'individu et qui se traduit statistiquement par l'augmentation du taux de suicide».³²⁹ Ainsi, selon Durkheim, l'insuffisance de la règle ne se manifeste plus seulement dans l'organisation des rapports de travail, mais aussi dans l'absence d'une «contrainte morale transcendante que la société exerce sur l'individu».³³⁰ Or, nous venons de le voir, l'ordre de la consommation est, chez Baudrillard, spécifiquement l'ordre de l'*immanence*, c'est-à-dire de la manipulation des objets-signes opérée par un sujet qui espère, par eux, se forger une *identité*. Et l'affirmation de sa personnalité à travers le *fétichisme de la marchandise* est non seulement source d'angoisse, c'est l'indice que le système social *échoue* à réguler les désirs du sujet ainsi que ses rapports aux autres. Il se retrouve alors *isolé* : il doit s'affirmer seul face aux signes de l'abondance.

³²⁵ Baudrillard, *op. cit.*, 122.

³²⁶ Cela s'explique notamment parce que l'existence du sujet se médiatise de plus en plus par la technologie. Non seulement l'action (par exemple au travail) se transfère à l'objet technologique, mais la réalité elle-même se saisit par lui, à travers le téléviseur, l'ordinateur et maintenant le téléphone que l'on a toujours sous la main. L'individu devient ainsi, pour Baudrillard, un *spectateur*. Il ne saisit plus le monde comme le faisait l'hôte convié à un *potlatch*. C'est l'objet qui vit le monde, et c'est par lui que l'individu peut y avoir accès. (Voir : *Ibid.*, 35.)

³²⁷ Frédéric Keck et Mélanie Plouviez, *Le vocabulaire d'Émile Durkheim* (Paris : Ellipses, 2008), 6.

³²⁸ *Loc. cit.*

³²⁹ *Ibid.*, 7 (nous soulignons).

³³⁰ *Loc. cit.*

Ainsi, l'isolement des sujets indifférenciés par le code semble être une limite à la lecture religieuse de la société de consommation. Son idéologie, plutôt que de rassembler, isole les individus. Vidée de son symbolisme, la consommation n'est pas un système religieux à proprement parler. Par contre, malgré tous ses détournements, cela n'empêche pas qu'elle l'ait remplacé, et ce passage en résumé bien l'idée :

Ce n'est pas en noyant les individus sous le confort, les satisfactions et le standing que la consommation désamorce la virulence sociale (ceci est lié à la théorie naïve des besoins [...]), c'est au contraire en les *dressant à la discipline inconsciente d'un code*, et d'une coopération compétitive au niveau de ce code, ce n'est pas par plus de facilité, c'est au contraire en les faisant entrer dans les *règles du jeu*.³³¹ C'est ainsi que la consommation peut se substituer à elle seule à toutes les idéologies, et à la longue assumer à elle seule l'intégration de toute une société, comme le faisaient les rituels hiérarchiques ou religieux des sociétés primitives.³³²

Cet extrait nous permet alors de conclure que, malgré le détournement caractéristique de l'ère du signe, la société de consommation prend le relai du religieux en ce qu'elle permet l'intégration de tous les individus au sein d'une culture codifiée. Le sujet se retrouve toutefois isolé dans le privé : sans le symbolisme, le lien ne se tisse plus, la totalité se perd. Elle remplace donc le système religieux en échouant une de ses tâches fondamentales. Mais la société de consommation, malgré tous ses travers, ne retire pas aux individus cette tendance à chercher un sens à leur existence : au sein d'un monde nouveau, ils demeurent à la poursuite de leur salut, et leurs pratiques trahissent toujours cette pensée magique que l'on attribuait aux sociétés prémodernes. Au final, l'humanité moderne n'a pas tellement changé, mais elle subit les conséquences d'un monde qu'elle a détourné.

3.4 Concession : détournement du rituel

Contre l'*homo œconomicus* : l'existence sociale et symbolique

Baudrillard fragilise à son tour la lecture du consommateur américain en termes d'*homo œconomicus*. D'abord, il fait remarquer l'insuffisance de la dimension utilitaire attribuée aux

³³¹ Afin d'éviter toute confusion suite à notre passage sur l'anomie durkheimienne, on parle des *règles du code* établi par l'ordre de production. On reste dans la sphère de l'immanence. Il est donc possible de parler de *règles* et d'*anomie*.

³³² Baudrillard, *op. cit.*, 137.

objets. En réalité, nous croyons à tort qu'ils sont produits en vue de satisfaire des besoins que l'on suppose naturels. Ces besoins, nous dit Baudrillard, sont fabriqués par l'ordre de production. L'appropriation des biens matériels ne le comble pas comme elle promettait pourtant de le faire. Le bonheur se manifeste par le *signe* sans jamais être vécu réellement.

Tout le discours, profane ou savant, sur la consommation, est articulé sur cette séquence qui est celle, mythologique, d'un conte : un Homme, «doué» de besoins, qui le «portent» vers des objets qui lui «donnent» satisfaction. Comme l'homme n'est quand même jamais satisfait, la même histoire recommence indéfiniment.³³³

Si le besoin devient, avec Baudrillard, le besoin de *se distinguer*, alors cela explique l'insatisfaction générale des individus malgré l'abondance des produits de la culture : le besoin ne sera jamais comblé. L'objet ne s'accapare pas en vue de l'utilité qu'il confère. Au contraire, en consommant, on s'inscrit dans une dynamique fondamentalement sociale : «la consommation est un système qui assure l'ordonnance des signes et l'intégration du groupe : elle est donc à la fois une morale (un système de valeurs idéologiques) et un système de communication, une structure d'échange.»³³⁴ Bref, ce système définit la conscience du sujet autant que ses actions dans le groupe. Encore une fois, on est loin de l'individu isolé qui recherche la satisfaction de désirs et de besoins qui sont inhérents à sa nature. Le sujet se construit au contraire dans son rapport médiatisé au monde. Le problème, avec la société de consommation, c'est que le sujet ne peut pas se construire *réellement* comme on le lui promet puisqu'il ne fait que se conformer à des modèles déjà pensés pour lui.

En termes de rationalité, il faut ajouter que la société de consommation, pourtant née du travail et de l'épargne qui ont donné lieu au capitalisme, se comprend désormais par «la Dépense, [...] la Jouissance, [le] Non-calcul (“Achetez maintenant, vous paierez plus tard”).»³³⁵ L'analyse de Baudrillard se distancie une seconde fois du présumé de l'humanité économique. Cet ordre est le règne des passions (Dépense, Jouissance). Tel que formulé dans le passage précédent, nous pouvons penser à l'endettement, réalité de notre époque qui semble bien éloignée du calcul ou de l'épargne. Mais cette fois, la rationalité hobbesienne n'a rien à y voir. La raison n'est pas un instrument en vue satisfaire ces passions : elles ne seront jamais

³³³ *Ibid.*, 93.

³³⁴ *Ibid.*, 109.

³³⁵ *Ibid.*, 116.

satisfaites parce qu'elles sont créées de toutes pièces dans le but de les réifier. Avec Baudrillard, même au sein d'un ordre qui paraît fondé sur la satisfaction individuelle et sur le calcul – la société de consommation – l'homme n'est toujours pas un animal économique. Ses besoins et ses désirs sont des produits sociaux qui ne seront jamais satisfaits, la raison a donc peu de rôle à y jouer. Et son isolement, loin d'être une réalité naturelle, est plutôt considéré comme une dérive. L'humanité n'est pas, par nature, économique. Elle ne l'a jamais été.

En ces termes, nous comprenons en quoi sa lecture de la société de consommation hérite des thèses maussiennes : l'homme ne se réduit pas à son économie. Ses rapports au monde sont empreints de symbolisme : ce symbolisme est nécessaire sans quoi les rapports sont altérés. Lorsqu'il est remplacé par le signe, c'est l'aliénation du sujet. Là où on pense s'autodéterminer, on ne fait que se conformer. C'est ce qui explique la posture critique de Baudrillard.

Revenons maintenant à la lecture de Caillé : le don fonde les rapports, soit. Mais le contexte d'une société – son système symbolique, religieux – déterminera ses manifestations particulières. Que le Black Friday, rituel d'échange agonistique, s'envisage à partir du paradigme du don compris comme le fondement des échanges entre les hommes, nous l'acceptons. Toutefois, pour saisir pleinement son occurrence, il nous fallait examiner le système symbolique qui organise la société de consommation. Or, pour Baudrillard, le symbolisme n'est plus. Le système qui informe le don est alors le même qui tente sa négation. Plutôt que de tisser le lien, il le brise par l'isolement des sujets. Mais la dépense prodigieuse telle qu'illustrée dans le *potlatch* reste. Suivant les thèses de Bataille, les hommes ne peuvent se passer de la dépense. Elle rejaillit alors là où on ne l'attendait pas, dans le spectacle du gaspillage et de l'abondance. Avec Mauss, le Black Friday peut se comprendre par le don et sa charge symbolique. Il est une fête qui renverse momentanément l'ordre pour le solidifier. Pourtant, son détournement profane, marchand, demeure impossible à nier : il naît de la société de consommation, société de *l'homo œconomicus*. Baudrillard nous a éclairés sur la nature de ce détournement tout en rejetant une fois de plus ce présupposé anthropologique que nous cherchons à questionner. Une fois ce détournement admis et documenté, le don reste le moyen de renouer avec ceux de qui on est isolé, de réinjecter le symbole à l'objet pour qu'il tisse à nouveau le lien. Pour illustrer ce retour obligé, laissons-nous sur ces quelques mots écrits par

Georges Bataille. À propos de l'angoisse du sujet qui peine à trouver sa place dans un monde d'objets, il écrit : «Ce problème [...] reçoit la solution limitée de la *fête*». ³³⁶

³³⁶ Georges Bataille, *Théorie de la religion*, (Paris : Gallimard, 1973), 72.

Conclusion

Ne t'enfle pas : de peur que tu n'éclates à la moindre piqûre.

Friedrich Nietzsche³³⁷

À chaque année, le Black Friday convie les consommateurs américains à une journée d'économies marquées sur la marchandise. C'est le moment de débiter la préparation des festivités de Noël. Les images captées et diffusées deviennent une occasion de s'indigner à propos des dérives de la société de consommation : en plus de participer à la profanation de la fête de Noël, la violence caractéristique de cet événement éloignerait l'Amérique du progrès des civilisés. Cette recherche débutait avec la volonté de questionner une lecture rapide du Black Friday qui porte en elle les dangers du discours évolutionniste. Parce qu'il s'agit d'un phénomène très récent de la société contemporaine qui a été peu étudié, et parce qu'il fait tant réagir dans les différents médias, nous avons décidé d'en faire l'objet central de notre étude.

Nous avons donc formulé notre objectif de travail en ces termes : *comprendre le fondement du Black Friday afin d'en conclure s'il sert une fonction sociale*. Rappelons-le, pour y arriver, deux importantes sous-questions devaient trouver une réponse satisfaisante. La première exigeait un examen anthropologique, et la deuxième devait proposer une juste saisie du contexte permettant l'institution du Black Friday. L'hypothèse retenue devait alors fournir une explication des rapports sociaux qui traverse les différentes cultures, c'est-à-dire en appréhendant ces rapports dans leur fondement. À cela devait toutefois s'ajouter une compréhension fidèle du contexte particulier de la société de consommation américaine.

Nous avons commencé par envisager l'*hypothèse de l'avantage personnel* que nous avons aussi qualifiée d'*utilitaire* ou de l'*homo œconomicus*. Cette structure n'avait rien d'un hasard : il s'agissait de poser les bases philosophiques de la lecture que l'on retrouve plus généralement dans les médias et qui considère le Black Friday comme l'apogée d'une dérive de la société de consommation où l'individu égoïste, calculateur, est prêt à nuire à son prochain pour ramener chez lui un bien soldé. C'est avec les thèses anthropologiques de Thomas Hobbes

³³⁷ Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir* (Paris : Galimard, 1982), 35.

que nous avons pu poser ces bases. L'anthropologie qu'il développe dans l'état de nature nous permettait d'envisager l'humanité en termes d'*homo æconomicus*. L'individu, naturellement asocial, a des besoins et des désirs à combler pour assurer son existence. Sa capacité rationnelle (au sens instrumental, rappelons-le) lui permet de satisfaire ces passions qui l'animent, et qui découlent toutes de l'angoisse du mortel. Et dans un contexte comme celui de l'état de nature, qui est marqué par l'absence de lois et la rareté des ressources, le climat est agonistique. L'hypothèse utilitaire était donc en mesure de nous informer sur la nature humaine. Et le contrat social, institution libre et rationnelle du pouvoir souverain, est chez Hobbes la conséquence politique d'une telle anthropologie. Sa théorie bien considérée répondait alors à notre première sous-question. Un des problèmes que nous avons cependant soulevé est qu'elle insistait sur le conflit, et, bien que la rivalité soit indissociable du Black Friday, il ne peut s'y réduire. Il fallait alors continuer notre examen.

Du point de vue de la méthode, la première hypothèse s'appuyait sur l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon qui fait de l'action individuelle le point central de l'analyse des phénomènes sociaux. Cette façon d'appréhender le Black Friday, cohérente avec les thèses hobbesiennes, comprenait finalement le phénomène comme un *accident*, c'est-à-dire que sa manifestation se dissociait des intentions de chacun des acteurs pris isolément. Or, en isolant ainsi les sujets, on les extrayait, en quelque sorte, du contexte social, de la complexité de ses institutions et de ses relations. Pourtant, le Black Friday, même si on l'accuse d'être marchand, demeure un événement collectif : il invite toute une société à se réunir pour débiter la préparation d'une fête à caractère religieux, ne serait-ce qu'en raison de son héritage chrétien.

Les lacunes de cette première lecture exigeaient ainsi que nous prenions une seconde voie : celle de l'*échange symbolique*, et c'est cette hypothèse que nous avons retenue. Néanmoins, nous l'avons compris au troisième chapitre, cette hypothèse a dû concéder à d'importantes limites. Ce n'était toutefois pas une raison pour tout rejeter de l'anthropologie hobbesienne. Tel qu'abordé au chapitre consacré aux thèses de Marcel Mauss sur le don, les hommes, angoissés par l'issue de leur existence, se dotent d'institutions qui participent à calmer le jeu, qui permettent une vie sociale pacifiée. Et, au sein de ces institutions, un enjeu central est disputé, la *puissance*. Pour Hobbes, le Léviathan en détient son monopole. Chez Mauss, on affirme plutôt sa puissance à travers le don. Le *potlatch* est d'ailleurs la forme d'échange que

nous avons retenue pour notre analyse : en plus d'avoir inspiré et informé la théorie sur le don, il demeure chez Mauss l'étendard du rituel festif où la dépense ostentatoire se déploie dans contexte marqué par la rivalité. En raison de ces caractéristiques partagées avec le Black Friday, il devenait un moment incontournable de notre développement. Et en référant à la lecture de Karsenti, nous étions en mesure de saisir le fait social qui nous intéresse comme la manifestation de l'irrationalité au fondement des pratiques sociales collectives, cette irrationalité se comprenant comme l'envers de la rationalité instrumentale de l'homme économique. Il est ainsi un phénomène d'apparence paradoxal : axé sur des pratiques marchandes d'échange, il prend cependant les aspects d'une fête dont le fondement réside dans l'excès. Et cette fête joue un rôle précis : celui d'établir ou de renforcer les hiérarchies sociales.

Méthodologiquement, nous avons fait basculer notre analyse vers la notion de *fait social total*, théorisée par Mauss à partir de l'héritage durkheimien. Avec elle, le rapport entre les sujets et les institutions s'est modifié : le symbole permet de lier individu et société. Le don, emblème du fait social total, traverse ainsi tous les découpages institutionnels. Il surmonte les dichotomies, notamment celle qui distingue, en les plaçant dans un rapport de force asymétrique, l'individu et la société. Au contraire, même si l'individu a besoin de ses institutions pour se définir, son rapport au monde (ses institutions, ses personnes, ses objets) le détermine tout en lui accordant une part de liberté. Sans le social, l'individu est incomplet. Ce dernier participe à un tout qui le dépasse en conscience. En ces termes, certaines de ses institutions lui échappent. Le don, manifesté dans le Black Friday en tant que *rituel social* qui affirme ou renforce les rapports et permet à la violence de s'échapper, prépare une autre fête, celle de Noël. Plutôt que d'être au service des intérêts individuels, il sert ainsi une fonction précise dans la sphère sociale, celle d'entretenir le lien. Dans le don se trouve ainsi le fondement du Black Friday. Voilà en quoi, sans rejeter toute l'anthropologie hobbesienne, nous en avons toutefois démenti l'aspect utilitaire, économique, individuel. Et la dépense irrationnelle, anti-marchande, n'a rien d'un retour à un âge «primitif», un passé révolu. L'humanité sociale – *totale* – a besoin de la *fête* même si, avec Baudrillard, nous avons admis qu'elle pouvait être détournée. Si la société de consommation, contexte qui informe les manifestations particulières du don, a amputé le social de son symbolisme, alors il est certain que le Black Friday n'est pas à *proprement parler*, un *potlatch*. S'il nous est autorisé de comprendre le Black Friday comme un rituel social traversé

par le don, il devient alors évident, si son symbolisme est évacué, que nous sommes confrontés à une altération indéniable de cette pratique d'échange ritualisée. Sans le symbole, l'incommensurabilité entre le Black Friday et le *potlatch* se saisit pleinement. Il devient alors justifié de lui refuser son caractère *total* sans toutefois nier qu'il puisse participer au ciment social.

Néanmoins, même si elle prend les aspects des systèmes religieux qui s'occupaient jadis d'intégrer toute une société, l'ère de l'indifférenciation violente échoue à solidariser les existences. Les individus, dont la subjectivité est niée par l'ordre des signes, sont isolés les uns des autres. C'est pourquoi il est possible de critiquer le Black Friday, qui émerge d'un contexte essentiellement aliénant. Malgré tout, il demeure une *tentative fondamentalement humaine* de ritualiser un moment de dépense festif chargé de symbolisme dans un monde qui, pourtant, en intente la négation. Gardons cette critique en tête et soyons à l'affût des transformations qu'attend le Black Friday dans les prochaines années. Peut-être que les pratiques d'achats en ligne seront l'achèvement de l'isolement que dénonçait Baudrillard, l'écran permettant de se passer de relation, de vivre le monde à travers ses objets, vidés alors de tout symbolisme.

Bibliographie

Références théoriques

Bataille, Georges. *La part maudite*. Paris : Éditions de Minuit, 2014.

——— *La Notion de dépense*. Paris : Lignes, 2011.

——— *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard, 1973.

——— *Œuvres complètes II, écrits posthumes, 1922-1940*. Paris : Gallimard, 1970.

Baudrillard, Jean. *Le système des objets*. Paris : Gallimard, 1990.

——— *Simulacres et simulation*. Paris : Galilée, 1981.

——— *L'échange symbolique et la mort*. Paris : Gallimard, 1976.

——— *La société de consommation*, préface de J.-P. Mayer. Paris : Denoël, 1970.

Berthoud, Gérald. «Homo maussianus : totalité ou dissociation ?». *Revue du Mauss* 2, no 36 (2010) : 503-520.

Blay, Michel, dir. *Grand Dictionnaire de la philosophie*. Paris : CNRS Éditions, 2012.

Boas, Franz. *Anthropologie amérindienne*, textes présentés par Isabelle Kalinowski et Camille Joseph. Paris : Flammarion, 2017.

Bonte, Pierre et Michel Izard, dir. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

——— *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1991.

Botting, Fred et Scott Wilson, dir. *The Bataille Reader*. Oxford : Blackwell Publishers, 1997.

Boudon, Raymond et Renaud Fillieule. *Les méthodes en sociologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

- Boudon, Raymond. *L'inégalité des chances*. Paris : Pluriel, 2017.
- *Effets pervers et ordre social*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.
- *La rationalité*. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.
- Boudon, Raymond et collab. *Dictionnaire de la pensée sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- Boudon, Raymond et François Bourricaud. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.
- Briche, Gérard. «Baudrillard lecteur de Marx». *Lignes* 1, no 31 (2010) : p. 87-100. Consulté le 20 décembre 2017. DOI 10.3917/lignes.031.0087
- Caillé, Alain. *Sur le don et le M.A.U.S.S. (première partie)*. *Revue Sociologique*, 00:32:52. 3 novembre, 2011. Consulté le 20 février 2017. https://www.youtube.com/watch?v=_bLwIzYJhA.
- Caillé, Alain. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris : La Découverte, 2007.
- Canetti, Elias. *Masse et puissance*, traduit par Robert Rovini. Paris : Gallimard, 1966.
- Castle Bell, Gina et al. «Investigating the Celebration of Black Friday as a Communication Ritual». *Journal of Creative Communications* 9, no 3 (2014) : 235-251.
- Chwe, Michael S.Y. *Rational Ritual : Culture, Coordination, and Common Knowledge*. Princeton : Princeton University Press, 2003.
- Clément, Elisabeth et al., dir. *La pratique de la philosophie de A à Z*. Paris : Hatier, 2000.
- Connor, Steven, dir. *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- Corvisier, André. *Précis d'histoire moderne*. Paris : Presses Universitaires de France, 2008.
- Costalat-Founeau, Anne-Marie et Edmond-Marc Lipiansky. «Éditorial. Le sujet retrouvé». *Connexions* 89, no 1 (2008) : 7-12.
- Debord, Guy. *La Société du Spectacle*. Paris : Gallimard, 1992.

- Descartes, René. *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion, 2011.
- Ducrot, Oswald et al. *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris : Éditions du Seuil, 1968.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, introduit par Jean-Paul Willaime. Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- *Les règles de la méthode sociologique*, introduit par François Dubet. Paris : Presses Universitaires de France, 2013.
- «Cours de philosophie fait au Lycée de Sens en 1883-1884», notes prises par André Lalande. Paris : Sorbonne, 1883-1884. Consulté le 10 décembre 2017. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cia.due.cou1>.
- Eber, Nicolas. *Théorie des jeux*, 3^e éd. Paris : Dunod, 2013.
- Encyclopédie canadienne*. s.v. Gadacz, René R. «Potlatch». 2006. Consulté le 23 mai 2017. <http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/potlatch-1/>.
- Ernst, Gilles et Jean-François Louette, dir. *Georges Bataille, cinquante ans après*. Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2013.
- Foisneau, Luc. *Hobbes, la vie inquiète*. Paris : Gallimard, 2016.
- Gauthier, David. *The Logic of Leviathan : The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford : Oxford University Press, 1969.
- Gauthier, François. «Les ressorts symboliques du consumérisme. Au-delà de la marchandise, le symbole et le don». *Revue du MAUSS* 2, no 44 (2014) :137-157.
- «Mauss et la religion. L'héritage de Mauss chez Lévi-Strauss et Bataille (et leur dépassement par Mauss)». *Revue du MAUSS* 2 no 36 (2010), 11-123.
- Gellner, Ernest. *Anthropology and Politics : Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford : Blackwell Publishers, 1995.
- *Reason and Culture : The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford : Blackwell Publishers, 1992.

- Girard, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris : Grasset, 1999.
- *La violence et le sacré*. Paris : Grasset, 1972.
- Gonzalez, Patrick et Jean Crête. *Jeux de société : Une initiation à la théorie des jeux en sciences sociales*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2006.
- Hampton, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. New York : Cambridge University Press, 1986.
- Hobbes, Thomas. *Du citoyen*, traduit par Philippe Crignon. Paris : Flammarion, 2010.
- *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, traduit par Gérard Mairet. Paris : Gallimard, 2000.
- Hobsbawm, Eric. «Introduction : Inventing Tradition». Hobsbawm, Eric et Terence Ranger. *The Invention of Tradition*. New York : Cambridge University Press, 1983.
- Hotton, G.-Magella. *La philosophie marxiste. Pour une approche globale didactique*. Québec : Le Griffon d'argile, 1989.
- Hubert, Henri et Marcel Mauss. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, présenté par Natacha Gagné. Paris : Presses Universitaires de France, 2016.
- Jaeger, Friedrich. *Réinterprétations de la religion et théories de la société moderne*. Genève : Labor et Fides, 2006.
- Juergensmeyer, Mark et al., dir. *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Jung, Carl G. *L'Homme et ses symboles*. Paris : Éditions Robert Laffont, 1964.
- Karsenti, Bruno. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- Keck, Frédéric et Mélanie Plouviez. *Le vocabulaire d'Émile Durkheim*. Paris : Ellipses, 2008.
- Knottnerus, J. David. *Ritual as a Missing Link : Sociology, Structural Ritualization Theory and Research*. Boulder : Paradigm Publishers, 2011.

- Labica, Georges, dir. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1982.
- Ladwein, Richard et Éric Rémy. «Sacré Noël !». *Revue du Mauss* 2, no 44 (2014), 229-249.
- Lane, Richard J. *Jean Baudrillard*. Londres : Routhledge, 2000.
- Latouche, Serge. «Le consumérisme comme simulacre du don. Relire Baudrillard après quarante-quatre ans». *Revue du MAUSS* 2, no 44 (2014) : 87-99.
- Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*, édité par Mathieu Kojascha. Paris : Flammarion, 2009.
- Leonelli, Ludovic. *La séduction Baudrillard*. Paris : École nationale supérieure des beaux-arts, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude. «Le Père Noël supplicié», *Nous sommes tous des cannibales*. Paris : Seuil, 1952.
- Lloancy, Robert. *La notion de sacré, aperçu critique*. Paris : L'Harmattan, 2008.
- Locke, John. *Traité du gouvernement civil*. Paris : Flammarion, 1992.
- Lorenz, Dagmar C.G, dir. *A Companion to the Works of Elias Canetti*. Rochester : Camden House, 2004.
- Löwy, Michaël. «Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber». *Raisons politiques* 3, no 23 (2006) : 203-219.
- Marmande, Francis. *Georges Bataille politique*. Lyon : Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- Marx, Karl. *Manuscrits de 1844*, présenté, traduit et annoté par Émile Bottigelli. Paris : Les Éditions sociales, 1972.
- *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier. Tome I (sections I, II et III)*, traduit par Joseph Roy. Paris : Éditions sociales, 1969.
- *Philosophie*, édité et annoté par Maximilien Rubel. Paris : Gallimard, 1965, 1968, 1982.
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présenté par Florence Weber. Paris : Presses Universitaires de France, 2012.

- Meiksins Wood, Ellen. *L'origine du capitalisme*. Montréal : Lux Éditeur, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *Le gai savoir*. Paris : Galimard, 1982.
- Parmentier, Marc. «Hobbes, la coopération et la théorie des jeux». *Methodos, savoirs et textes*, no 10 (2010). Consulté le 7 septembre 2017. <https://methodos.revues.org/2380>.
- Platon. *Phédon*, traduit, introduit et annoté par Monique Dixsaut. Paris : Flammarion, 1991.
- Polin, Raymond. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris : J. Vrin, 1977.
- Raymen, Thomas & Oliver Smith. «What's Deviance Got to Do with It? Black Friday Sales, Violence and Hyper-conformity». *British Journal of Criminology* 56, no 2 (2015) : 389-405.
- Rémy, Éric. «Essai de sociologie maussienne appliquée à la consommation». Éric Rémy et Philippe Robert-Demontrond, *Regards croisés sur la consommation. Tome I – Du fait social à la question du sujet*. Caen : Éditions Management et Société, 2014 (iBook).
- Ritzer, Georges dir. *The Blackwell Companion to Major Contemporary Social Theorists*. Oxford : Blackwell Publishers, 2003.
- Robertson, Ritchie. «Canetti as Anthropologist». Stevens, Adrian & Fred Wagner, dir. *Elias Canetti : Londoner Symposium*. London : Publications of the Institute of Germanic Studies, 1991.
- Rogers, Kenneth. «Black Friday : Crowdsourcing Communities of Risk». *Women's Studies Quarterly* 40, no 1 & 2 (2012) : 177-178.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Gallimard, 1969.
- *Émile ou de l'éducation. Livre IV. Tome I*. Paris : Garnier, 1961.
- Saint-Germain, Christian. Philosophie de la religion (PHI 4053). Montréal : Université du Québec à Montréal, 2013.

- Simpson, Linda et al. «An Analysis of Consumer Behavior on Black Friday». *American Journal of Contemporary Research* 1, no 1 (2011). Consulté le 19 octobre 2016.
<http://www.aijcrnet.com/journal/index/14>.
- Springborg, Patricia, dir. *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*. New York : Cambridge University Press, 2007.
- Sofsky, Wolfgang. *L'ère de l'épouvante. Folie meurtrière, terreur, guerre*. Paris : Gallimard, 2002.
- *Traité de la violence*. Paris : Gallimard, 1998.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. s.v. A. Lloyd, Sharon & Susanne Sreedhar. «Hobbes's Moral and Political Philosophy». Consulté le 14 mars 2016.
<https://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/>.
- s.v. Ashford, Elizabeth & Tim Mulgan. «Contractualism». Consulté le 23 août 2017.
<https://plato.stanford.edu/entries/contractualism/>.
- s.v. Aylesworth, Gary. «Postmodernism». Consulté le 2 février 2017.
<https://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/>.
- s.v. Heath, Joseph. «Methodological Individualism». Consulté le 12 juin 2018.
<https://plato.stanford.edu/entries/methodological-individualism/>.
- s.v. Kellner, Douglas. «Jean Baudrillard». Consulté le 23 février 2017.
<https://plato.stanford.edu/entries/ baudrillard/>.
- s.v. Zuidervaat, Lambert «Theodor W. Adorno ». Consulté le 20 décembre 2017.
<https://plato.stanford.edu/entries/adorno/>.
- Tarot, Camille. *Le symbolique et le sacré. Théorie de la religion*. Paris : Éditions La Découverte, 2008.
- «Du fait social de Durkheim au fait social de Mauss». *Revue européenne des sciences sociales* 34, no 105 (1996) : 113-144.
- Tilly, Charles. *The Politics of Collective Violence*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

- Voyé, Liliane. «Les pratiques rituelles dans les sociétés modernes. Évolution et interpellations». Voyé, Liliane et al. *Des rites et des hommes. Regards d'anthropologie et de théologie*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2003.
- Vultur, Mircea. «Raymond Boudon et le paradigme de l'individualisme méthodologique». *Aspects sociologiques* 6, no 1 (décembre 1997) : 30-37.
- Willaime, Jean-Paul. «La religion : un lien social articulé au don». *Revue du MAUSS* 2, no 22 (2003) : 248-269.

Références des exemples

BlackFriday.com. «Black Friday Archived Ads». 2015. Consulté le 4 septembre 2017.
<https://blackfriday.com/ads/843-home-depot-black-friday-2015-ad>.

Black Friday Death Count. 2008, 2018. Consulté le 2 novembre 2017.
<http://blackfridaydeathcount.com/>.

Blackmon, Leanne. «Ten Ways To Look Expensive On A Budget ?». *Classy Yet Trendy. Dress Better With Less* (blogue). 18 janvier 2016. Consulté le 31 août 2017.
<http://classyyettrendy.com/2016/01/10-ways-to-look-expensive-on-a-budget.html/>.

Journal de Montréal. Ducas, Marie-Claude. «“Black Friday” = zorglonde ?». 28 novembre 2014. Consulté le 31 octobre 2017.
<http://www.journaldemontreal.com/2014/11/28/black-friday--zorglonde-1>.

National Post. Goldberg, Barbara. «Pepper spraying Black Friday shopper was fighting for cheap Xbox, police say». 2011. Consulté le 5 septembre 2017.
<http://nationalpost.com/news/pepper-spraying-black-friday-shopper-was-fighting-for-cheap-xbox-police-say>.

New York Times. Marin, Rick. «Grunge. A Success Story». 15 novembre 1992. Consulté le 21 décembre 2017. <http://www.nytimes.com/1992/11/15/style/grunge-a-success-story.html?pagewanted=all>.

